Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mars 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le sacerdoce de l'Ancien Testament

L'Encyclique sur le sacerdoce nous invite à approfondir les origines, la nature et le rôle de cette divine institution. L'Ancien Testament prépare le Nouveau. Précisément à propos du sacerdoce, l'Épître aux Hébreux établit une comparaison entre les prêtres de la loi antique et l'Unique Prêtre de l'économie nouvelle du salut. Il n'est donc pas sans intérêt, pour le théologien et le spirituel, de déterminer quelle notion du sacerdoce se dégage des écrits de l'Ancien Testament. On reconnaît mieux ainsi la continuité de la Révélation et les enrichissements apportés par la venue du Verbe Incarné. C'est à quoi ces quelques notes voudraient aider.

Pendant toute l'époque patriarcale, les Hébreux n'ont pas connu le sacerdoce. Et c'est chose normale : la vie d'un clan nomade ou semi-sédentaire n'en requiert pas. Le chef de famille, de même qu'il concentre en lui toute l'autorité civile, est également chef religieux. Au nom des siens et à leur profit, il accomplit les actes du culte. Les Patriarches élèvent des autels et des stèles (Gen., XII, 6-7 ; XVIII, 18-22 ; XXXI, 13 ; XXXIII, 19-20 ; XXXV, 7, 14) ; Caïn et Abel, Noé, Abraham et Jacob offrent des sacrifices (Gen., IV, 3-5; VIII, 20; XXII, 2-13; XXXI, 54; XLVI, 1) (1).

(1) Comme aujourd'hui, chez les Bédouins, c'est le chef de tente ou le sheikh qui accomplit les immolations rituelles. Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, pp. 337 et suiv.

Les seuls prêtres qui apparaissent dans la Genèse sont les prêtres égyptiens (Gen., XLVI, 45; XLVII, 22) et Melchisédech, le prêtre-roi de Salem (Gen., XIV, 18), c'est-à-dire tous des sédentaires. Sans doute, au désert, Jéthro, le beau-père de Moïse, est-il prêtre (Ex., II, 16; III, 1; XVIII, 1), mais les Madianites, dont il était, avaient atteint dès lors un état social assez avancé : on rattache à Jéthro la première organisation administrative du peuple israélite (Ex., XVIII, 17 et suiv.).

Mais quand la tribu devient un peuple, le prestige des chefs de famille est amoindri. De même que s'ébauchent alors un pouvoir civil constitué et une législation, de même apparaissent — dans l'ordre religieux — un rituel plus développé et plus fixe que les anciennes coutumes et une classe d'hommes spécialement voués à l'exercice du culte, ce sont les prêtres. Cette transformation sociale s'est opérée, pour les Israélites, au moment de la sortie d'Égypte et du séjour au désert. Sous l'impulsion de Moïse, les clans ont reconnu leur unité. Ils l'ont accepté pour leur chef, ils ont reçu de lui leurs lois et l'embryon de leurs institutions. Ils sont venus au Tabernacle, unique sanctuaire, pour honorer leur Dieu unique, Yahveh, et Moïse, guidé par Dieu, a choisi une branche de sa propre famille pour assurer de génération en génération le service de ce sanctuaire. Telle est l'origine du sacerdoce israélite d'après les récits bibliques. Ainsi présentée, elle est si normale, elle vient tellement à point nommé dans l'évolution sociale des tribus issues de Jacob, qu'on nous dispensera de discuter ici les arguties des critiques qui lui recherchent une origine égyptienne, ou minéenne (sud-arabique), ou cananéenne — et plus encore de réfuter ceux qui, jouant sur le nom d'Aaron, y découvrent (?) une simple personnification de l'arche (*arôn*) d'alliance. Le sacerdoce est apparu alors, sans emprunt foncier, parce que c'est à ce moment que les Israélites ont commencé d'en avoir besoin : il était un organe nécessaire de la Théocratie que Moïse fondait sous l'inspiration de Dieu. Qu'on nous entende bien : sans emprunt, mais non

sans analogies. Il n'est pas étonnant que le prêtre ait été désigné par le même terme chez les Phéniciens et chez les Hébreux, ni qu'il ait eu en partie les mêmes fonctions chez ces derniers et chez leurs voisins idolâtres. L'expression du sentiment religieux, les manifestations extérieures du culte revêtent naturellement les mêmes formes chez des peuples unis par le sang ou associés par l'habitat, et l'action divine, loin de briser cette trame humaine comme un bolide chu du ciel, s'y insère avec douceur et efficacité, *suaviter et fortiter*, et en l'assumant la transforme.

Le prêtre est appelé en hébreu *kohen*. Le mot n'est pas réservé aux seuls servants de Yahveh, mais il sert aussi à dénommer les ministres des dieux étrangers : égyptiens (Gen., XLI, 45; XLVII, 22), phéniciens (II Rois, X, 19), philistins (I Sam., V, 5 ; VI, 2), moabites (Jer., XLVIII, 7), ammonites (Jer., XLIX, 3). Cependant, pour les prêtres des idoles, la Bible use aussi d'un mot spécial avec un sens péjoratif : *komer*, dont nous dirons bientôt l'origine.

La racine *khn* est employée avec la même acception dans la langue de Râs-Shamrâ (textes du XIV^e^ siècle avant J.-C.), et plus tard en phénicien (1), à Carthage (2), dans les colonies phéniciennes de Chypre (3). Chez les Nabatéens, le terme se trouve fréquemment dans les inscriptions du Sinaï (4). L'éthiopien use d'un mot formé de la même racine. Chez les Arabes d'avant l'Islam, le *kâhin* était une manière de devin, mais c'est là un sens dérivé, secondaire (5), qui a pu prévaloir parce que, dans cette religion où le sacrifice par excellence, l'holocauste, paraît avoir manqué, le prêtre perdait ses fonctions essentielles.

(1) Inscription de Tabnit. Cf. R. P. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* [2], p. 481.
(2) LAGRANGE, *loc. cit.*, p. 480.
(3) *Corpus Inscript. Semit.*, I, 10.
(4) Et dans une inscription d'Er-Ramm (*Rev. Bibl.*, 1932, p. 591).
(5) Quoi qu'en pense J. WELLHAUSEN, *Reste arabisches Heidentums* [2], pp. 134, 143.

Il est assez décevant de partir du terme *kohen* pour essayer de donner du prêtre de l'Ancien Testament une définition nominale. L'étymologie est incertaine. On l'a rapproché récemment (1) de l'assyrien *kânu* dont une forme dérivée a le sens de « s'incliner, rendre hommage ». Mais outre que les deux racines paraissent être différentes, il faut plutôt chercher à le définir d'après les langues sémitiques du groupe occidental, auquel appartient l'hébreu. Selon le sens qu'y reçoit la racine *kûn*, « se tenir », *stare*, le prêtre serait celui qui « se tient devant Dieu », naturellement pour le servir, comme un ministre devant son maître (cf. par exemple, I Sam., xvi, 21). Et cette explication (2) peut se réclamer d'un texte du Deutéronome : « En ce temps-là, Il mit à part la tribu de Lévi pour qu'elle portât l'arche de l'alliance de Yahveh, pour qu'elle se tînt devant lui pour le servir, et qu'elle donnât les bénédictions en son nom jusqu'à ce jour » (x, 8).

Les Amorrhéens et les Araméens usaient de la racine *kmr*, qu'on trouve avec ce sens dans les tablettes cunéiformes de Cappadoce (troisième-deuxième millénaire), peut-être dans les lettres d'El-Amarna (XV^e^-XIV^e^ siècle), sur les stèles de Neirab. Chez les Palmyréniens, elle a donné le terme courant pour désigner le prêtre, et elle a conservé cette acception en syriaque. On s'explique dès lors que, dans la Bible (3), les *kemarim* soient proprement les prêtres des faux-dieux (II Rois, xxiii, 5; Os., x, 5; Soph., i, 4).

Retenons de cette sèche enquête que, d'après le nom qu'il porte, le prêtre paraît être un personnage qui, au nom de la communauté, « se tient » devant Dieu pour le servir. C'est une notion qu'il faut enrichir en étudiant le rôle que lui assignent les textes de l'Ancien Testament.

(1) Dhorme, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1933, II, p. 117.
(2) Qui est celle de Gesenius, Baudissin, etc...
(3) Et dans les documents de la colonie juive d'Éléphantine.

Son service le met en relation avec Dieu, et d'abord là où il se rend spécialement présent, c'est-à-dire dans le sanctuaire. Cette liaison du prêtre et du sanctuaire est universelle ; elle était particulièrement marquée chez les Arabes païens : le prêtre n'est guère qu'un *sâdin*, un gardien de lieu saint. Il entretient le sanctuaire, accueille les visiteurs et reçoit leurs dons. Le lien est si fort que, lorsque la tribu nomadise ou émigre, le *sâdin* demeure et en vient à exercer son office au milieu d'étrangers (1).

Lorsque se fonde, au désert, la Théocratie israélite, le centre du culte est le Tabernacle. Il est la *Demeure* de Dieu; c'est là que Yahveh se rend présent, qu'il se rencontre avec Moïse, de là qu'il lui parle, de sur le propitiatoire, entre les chérubins d'or (Ex., xxv, 22). Les prêtres ont le soin du sanctuaire, et leur service est appelé une garde (Num., I, 53; III, 28, 32, etc.). Aaron et ses fils campent à l'entrée du pavillon sacré, et quiconque d'autre s'en approche doit être mis à mort (Num., III, 38). Mais le Tabernacle est mobile, associé aux destinées errantes du peuple : les prêtres se déplacent avec lui et sont chargés de son transfert (Num., IV).

Aussi bien, l'on ne conçoit pas un sanctuaire qui n'ait point de desservant. Sous les Juges, Mikah l'Ephraïmite, qui s'est constitué un lieu de culte domestique, une *Beth-Elohim*, veut avoir un prêtre, et il investit d'abord de cette fonction l'un de ses fils (c'est une époque troublée, où, suivant une pittoresque expression, « il n'y avait pas de roi en Israël, et chacun faisait selon son caprice », Jud., XVII, 6; cf. XXI, 24). Mais lorsqu'un Lévite en changement de résidence vient à passer, il le retient chez lui, et il s'écrie tout heureux : « Je sais maintenant que Yahveh me bénira, car j'ai ce Lévite pour prêtre. » La suite de cette histoire est également instructive : un clan de Danites émigrant vers le Nord s'arrêta chez Mikah et lui déroba son mobilier sacré. Le Lévite fut invité à se join-

(1) Exemples dans J. WELLHAUSEN, *Reste...* [2], p. 131.

dre à la troupe. Il le fit sans trop de résistance et s'en fut desservir, lui et ses descendants, le nouveau sanctuaire de la tribu à Laïs-Dan (Jud., XVII-XVIII). Pareillement, lorsque l'arche d'alliance, reprise sur les Philistins, eut été déposée à Kiriath-Yearim, Éléazar fut consacré « pour la garder » (I Sam., VII, 1).

Les destinées du sacerdoce israélite suivirent donc naturellement celles du sanctuaire. Par le transfert de l'Arche sous David, puis par la construction du Temple sous Salomon, le centre du culte fut définitivement fixé dans la capitale politique. Le clergé de Jérusalem en reçut un lustre spécial et une consécration officielle, qui relégua au second rang les prêtres de la « province », desservants des sanctuaires locaux, de ces Hauts-Lieux, où se perpétuait un culte de Yahveh suspect d'illégitimité et parfois complaisant aux infiltrations païennes. On sait combien l'unité théorique du sanctuaire mit de temps à vaincre la résistance de ces vieux usages populaires, mais il est intéressant de souligner que les efforts accomplis pour la centralisation du culte allèrent de pair avec un regroupement du sacerdoce. Lors de la réforme de Josias, la plus importante de celles qui furent entreprises à cette fin, la destruction des sanctuaires locaux s'accompagna d'une convocation à Jérusalem de tous les prêtres qui les desservaient (II Rois, XXIII, 8). L'intention du roi était sans doute de leur appliquer une prescription du Deutéronome (XVIII, 6-8) et de les faire admettre au service du Temple. Toutefois, le clergé de la capitale vit d'un mauvais œil cet afflux de collègues qui, à ses yeux — et peut-être avec raison — n'étaient pas tout à fait orthodoxes, et qui venaient diminuer leur prestige et partager leurs revenus. Ils accueillirent les nouveaux venus, mais ne leur donnèrent pas accès aux fonctions proprement sacerdotales (II Rois, XXIII, 9).

La liaison entre le prêtre et le sanctuaire est aussi fortement marquée dans le plan de restauration tracé par Ézéchiel (XLIII et suiv.). Il manifeste en toutes ses parties

un effort pour se rattacher par-delà la période d'infidélité de la monarchie à l'idéal de la théocratie ébauchée au désert. Retenons, pour notre objet, que le Prophète reproche aux Israélites d'avoir introduit des étrangers incirconcis dans le Temple pour y remplir certains offices. C'est une allusion évidente aux *nethinim* et aux « serviteurs de Salomon » (Num., XXXI, 47 ; Jos., IX, 21 ; cf. Esdr., VIII, 20; II, 55-58). Ils seront désormais tenus à l'écart (Éz., XLIV, 6-9). Ils seront remplacés par les prêtres dégradés de la réforme de Josias qui, en châtiment de leurs fautes religieuses, doivent rester cantonnés dans les services inférieurs (Éz., XLIV, 10-14). Seuls les prêtres fidèles, ceux de la descendance de Sadoc, qui composaient l'ancien clergé de Jérusalem, pourront pénétrer dans le sanctuaire et y présenter les offrandes (Éz., XLIV, 15-16). Conséquemment, dans la division projetée de la Terre Sainte, les prêtres seront installés dans la proximité immédiate du Temple (Éz., XLV, 4).

Mais il serait faux de conclure de tous ces textes que le prêtre israélite n'était à l'origine qu'un gardien de lieu saint, comme le *sâdin* des Arabes. S'il est attaché au sanctuaire, c'est pour y « servir Dieu », c'est-à-dire pour y exercer le ministère sacré; il est « l'homme du culte », et comme l'acte central du culte est l'offrande du sacrifice, on peut dire que le prêtre est l'homme du sanctuaire parce qu'il est celui du sacrifice qu'on y offre. C'est une conclusion à laquelle se refusent beaucoup de critiques protestants (1). Ils reconnaissent qu'il en fut ainsi après l'exil, dans le culte du Temple restauré, mais ils pensent que cette conception n'est pas ancienne : originairement, l'immolation et l'offrande des victimes n'auraient pas été des fonctions proprement sacerdotales. Elles ne le seraient devenues que par un dépouillement progressif des laïcs au profit du clergé. Ils remarquent en effet que

(1) Cf. par exemple L. GAUTIER, *Prêtres ou sacrificateurs ?* dans ses *Études sur la Religion d'Israël*, 1927, pp. 247-276.

les Livres historiques gardent le souvenir de sacrifices offerts par des personnes qui n'avaient pas le caractère sacerdotal. Pour les grands sacrifices qui marquent la conclusion de l'Alliance, Moïse se fait aider par des « jeunes gens d'Israël », dont rien n'indique qu'ils aient été prêtres (Ex., XXIV, 5). A l'époque des Juges, Gédéon, obéissant à un ordre exprès de Dieu, immole un taureau sur l'autel qu'il a lui-même construit (Jud., VI, 24 et suiv.). Manoë, père de Samson, est invité par l'Ange de Yahveh à offrir un holocauste, qui est agréé (Jud., XIII, 16 et suiv.). Les rois, et même les plus saints, ne jugent pas que cet exercice du culte leur soit interdit : Saül sacrifie deux fois à Gilgal (I Sam., XIII, 9-12; XV, 15), David devant l'Arche et sur l'aire d'Arauna (I Sam., VI, 13, 17-18; XXIV, 25), Salomon à Gabaon et à Jérusalem (I Rois, III, 3-4, 15; VIII, 5, 62-64; IX, 25).

Ainsi groupés, ces faits ne laissent pas d'être impressionnants, mais chacun doit être examiné pour lui-même. Sans doute, les jeunes auxiliaires de Moïse ne sont-ils pas prêtres, mais leur rôle se borne à mettre à mort les victimes, et c'est Moïse, chef religieux en même temps que civil, qui recueille le sang et le répand sur l'autel, se réservant ainsi le plus sacré des rites sacrificiels (Ex., XXIV, 61). Le cas de Gédéon, comme celui de Manoë, peut s'expliquer par une persistance des coutumes patriarcales à une époque où chaque tribu, occupée à la conquête de son territoire, retrouvait l'indépendance, où le pouvoir central n'existait plus et où les liens religieux se relâchaient aussi.

Il ne faut pas nier que les rois d'Israël aient offert parfois de véritables sacrifices, et il semble difficile d'entendre tous ces textes au sens du jussif : Salomon aurait *fait* sacrifier, etc. (1). Est-ce à dire que l'offrande des sacrifices n'était pas un privilège du sacerdoce, ou bien que les rois se considéraient eux-mêmes comme des prê-

(1) Comme le suppose VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique*, pp. 256-263.

tres ? (1) Ni l'un ni l'autre. Il paraît incontestable qu'au début de la monarchie, les rois exercèrent légitimement — et d'une manière d'ailleurs très restreinte — certaines fonctions sacerdotales que finalement l'usage leur refusa, comme la Loi. Lorsque Ozias voulut offrir l'encens dans le sanctuaire, il souleva l'opposition du clergé (II Chron., XXVI, 16-21), et si Achaz, après lui, eut accès à l'autel, ce fut par la complaisance servile d'un grand-prêtre (II Rois, XVI, 12-13).

La situation du début de la royauté s'explique par deux causes (2). Il y a d'abord une survivance du régime ancien : le roi, chef du peuple, agit comme autrefois le chef de la famille. Secondement, le roi est marqué d'un réel caractère religieux. Certes, il n'est pas prêtre, jamais il ne reçoit ce titre (3); il n'exerce pas habituellement les fonctions sacerdotales, comme ses voisins les princes d'Assyrie et de Phénicie. Mais il est plus qu'un profane : choisi par Dieu, consacré par l'onction (comme le grand-prêtre), il est d'une certaine manière personne sacrée, et par là apte à certains actes cultuels.

Sans nier donc un certain progrès dans le sens de l'exclusivisme, il faut maintenir que, dès l'origine, l'offrande des sacrifices fut une fonction essentielle du sacerdoce israélite. Elle le fut si bien qu'elle sert à le définir dans un texte dont tous les critiques reconnaissent l'ancienneté (Lév., XXI, 6). Et cela n'est pas seulement vrai du sacerdoce de l'Ancien Testament. Faut-il rappeler que, si les musulmans n'ont pas de prêtres, non plus que les protestants, c'est parce que les uns comme les autres n'ont pas de véritables sacrifices ?

(1) Cette dernière solution est celle de MOWINCKEL, GUNKEL, KITTEL, GRESSMANN. Un catholique, M. L. DÜRR, les a suivis fort loin (*Ps. 110 im Lichte der neueren altor. Forschung*, 1929). A l'opposé, M. KAUPEL (*Die Beziehung des alt. Königtums zum Kult*, 1930) nie tout exercice *légitime* des fonctions sacerdotales par le roi.

(2) Bonnes réflexions dans DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu...*, III, pp. 215-223.

(3) Le Ps. 110, qu'on invoque, est messianique.

Mais on doit aussitôt faire une restriction, et qui est importante : le prêtre de l'Ancien Testament n'est pas spécifiquement un « sacrificateur ». Il a pu se charger lui-même de la mise à mort de la victime, mais ce ne fut à aucune époque son privilège exclusif. Nous avons vu qu'au désert de jeunes laïcs furent parfois chargés de cet office (Ex., XXIV, 5). La loi sacrificielle elle-même stipule explicitement que le fidèle immole lui-même la victime qu'il présente (Lév., I à V *passim*). Dans les grands sacrifices publics ou lorsque l'offrant n'était pas en état de pureté rituelle, l'immolation était faite par des ministres inférieurs (cf. II Chron., XXX, 16-17). Tel devint, dans le second Temple, l'usage courant, dicté autant par le souci du bon ordre que par l'importance donnée aux sacrifices officiels au détriment des offrandes privées. Le rôle propre du prêtre commence avec la manipulation et l'oblation du sang (1), parce qu'il est le principe de vie et donc la partie la plus noble de la victime (« l'âme de toute chair, c'est son sang » Lév., XVII, 14; cf. XVII, 11), mais principalement parce qu'il doit être mis en communication immédiate avec l'autel. Or cela, le prêtre seul peut le faire : accéder à l'autel, l'oindre, y déposer des offrandes, y faire fumer l'encens (2), sont des fonctions qu'il ne partage avec personne. Cela est si vrai que, dans les sacrifices d'oiseaux où la victime doit être tuée sur l'autel même, l'offrant perd son droit à l'immoler (Lév., I, 14-15). Pour signifier leur déchéance aux desservants des Hauts-Lieux, on leur interdit de « monter à l'autel » (II Rois, XXIII, 9). Le prêtre est donc très proprement « ministre de l'autel », et cette expression chrétienne trouve

(1) Il semble que c'est un argument sérieux qu'on peut opposer à la théorie du sacrifice immolation au profit de celle du sacrifice offrande d'une victime immolée. Car ce qui fait le propre du rôle sacrificiel du prêtre doit caractériser aussi l'essence du sacrifice.

(2) Cf. le conflit entre le roi Ozias et le clergé (II Chron., XXVI, 16-21).

ici, dans la révélation de l'Ancien Testament, ses authentiques lettres de noblesse.

Il est une autre fonction qui fut à l'origine l'apanage des prêtres et qui ensuite tomba en désuétude, ou qui plutôt évolua d'une façon fort intéressante : l'oracle divin.

Au désert, le peuple venait à Moïse « pour consulter Yahveh », et le Législateur-Prêtre faisait connaître les ordonnances de Dieu, *khegim*, et ses décrets, *thoroth* (Ex., XVIII, 15-16). Lorsque Jéthro conseilla à Moïse de se faire aider par des représentants du peuple dans l'exercice de la justice, il lui dit de conserver pour lui ce rôle de médiateur : « Toi, sois pour le peuple devant Dieu, introduis leurs affaires devant lui, et avertis-les de ses ordonnances et de ses décrets » (Ex., XVIII, 19-20). Cette consultation se faisait au Tabernacle, où Moïse pénétrait pour s'entretenir avec Yahveh (Ex., XXXIII, 11), et qui s'appelait pour cette raison la « tente de réunion », le lieu de rencontre entre Dieu et le représentant d'Israël (Ex., XXXIII, 7; cf. XXV, 22).

Mais cette conversation face à face (Ex., XXXIII, 11) était un privilège personnel de Moïse. Les prêtres, députés par lui aux fonctions religieuses, n'en jouissaient pas. Pour obtenir les réponses d'en-haut, ils devaient recourir aux sorts sacrés, à une manière de machine divinatoire : l'*ephod*, avec les *Urim* et les *Thummim*. Bien que ce soit une institution mosaïque, elle paraît n'avoir fonctionné qu'à partir de la mort du fondateur de la Théocratie (Num., XXVII, 21), et le motif en est aisé à percevoir : tant que vivait Moïse, l'intimité divine dont il était favorisé rendait cette mécanique superflue.

Nous ne pouvons qu'effleurer ici cette question de l'*ephod*, qui est l'une des plus obscures de celles que pose l'archéologie biblique. Il semble bien que le même mot sert à désigner deux objets fort différents. Il y a d'une part l'*ephod*, qui est un vêtement sacerdotal : c'est

l'*ephod bad*, qu'on rencontre dans I Sam., II, 18; I Sam., XXII, 18 (1); II Sam., VI, 14. La traduction probable est « *ephod* de lin ». C'est un vêtement que l'on ceint, un pagne sommaire qui risquait de découvrir la nudité (2). Originairement, il constituait sans doute tout le costume des prêtres en fonctions, selon une image que les représentations égyptiennes ont rendue familière. Il fut ensuite remplacé par un caleçon, et les inconvénients qu'entraînait son port furent ainsi supprimés (Ex., XXVIII, 42). Cependant l'*ephod* demeura comme une pièce du vêtement du grand-prêtre, mais détourné de son usage primitif : il se portait sur la tunique, même sur la robe (Lév., VIII, 7), et n'était plus qu'une manière de tablier richement orné (Ex., XXVIII, 6 et suiv.; XXXIX, 2 et suiv.) (3).

Il y a un autre *ephod* qui n'est pas un vêtement mais un objet consistant, de dimensions variables : c'est une pièce du mobilier cultuel de Mikah (Jud., XVII, 5; XVIII, 14, 17, 20). On ne le ceint pas, mais on le porte (I Sam., II, 28; XIV, 3), on le porte même à la main (I Sam., XXIII, 6). On le fait approcher, on l'apporte (I Sam., XXIII, 9; XXX, 7). On dépose derrière lui l'épée de Goliath (I Sam., XXI, 10). Gédéon s'en confectionne un qui pèse environ vingt-huit kilogrammes (Jud., VIII, 26). Ce poids énorme fait d'ailleurs difficulté, et l'on verra qu'il faut peut-être proposer pour ce cas une solution particulière.

Partout il s'agit d'un objet qui sert à la consultation de Yahveh. Saül y a recours (I Sam., XIV, 37) et David, fréquemment (I Sam., XXII, 13-15; XXIII, 10; XXX, 7-8), mais il faut toujours un prêtre pour l'actionner : le Lévite chez Mikah, Abiathar auprès de David. Il n'y a que

(1) Où *bad* est contesté parce qu'il manque dans les Septante, mais Aquila l'a sûrement lu, et d'ailleurs mal compris.

(2) Ce qui explique l'indignation de la femme de David (II Sam., VI, 16 et 20) et l'interdiction des autels surélevés où l'on accédait par des degrés (Ex., XX, 26).

(3) Tous les vêtements sacrés comportent à la longue ces sortes d'organes, témoins, par exemple, notre manipule. M. H. Thiersch vient de rapprocher l'*ephod* de l'*ependytes* des cultes anciens, dans la *Zeitschrift für altt. Wissenschaft*, 1935, pp. 180 et suiv.

l'*ephod* de Gédéon auprès duquel n'apparaît pas un membre du sacerdoce.

On a souvent dit que l'*ephod* était une idole, qu'il faudrait rapprocher des statues divinatoires d'Égypte. Cela apparaît impossible si l'on songe : *a*) que partout la consultation de l'*ephod* est présentée comme légitime (sauf encore pour Gédéon, Jud., VIII, 27, qui est décidément un cas spécial); *b*) qu'on n'apporte pas une image divine, mais qu'on va à elle; *c*) qu'on ne porte pas une telle image « devant Dieu » (I Sam., II, 28). Il est donc inutile de supposer que partout où l'*ephod* représente un objet solide, ce serait une correction pieuse, pour laquelle Arnold (1) restitue *arôn*, arche, et Budde (2) *abbir*, taureau. Peut-être cependant, pour l'unique cas de Gédéon, dont on a vu les particularités, faut-il penser qu'*ephod* a remplacé un terme désignant une idole.

Il faut plutôt se représenter l'*ephod* comme un réceptacle des sorts sacrés. Cela peut être une boîte, comme ce serait le cas chez Mikah ou à Nob, un coffret qu'on porte et qu'on va chercher, cela peut être un simple sachet contenant les sorts, comme sera le *khoshen* du grand-prêtre (3).

L'*ephod* n'était donc probablement qu'un réceptacle, les sorts qu'il contenait s'appelaient *Urim* et *Thummim*. Et voici une nouvelle énigme. Dans la bénédiction de Moïse, ils sont confiés à Lévi (Deut., XXXIII, 8), donc au sacerdoce, et c'est pour cela que le grand-prêtre les porte dans son pectoral (Ex., XXVIII, 30; Lév., VIII, 8). Mais ils

(1) *Ephod and Ark*, cf. LAGRANGE, dans la *Revue Biblique*, 1917, pp. 578-584.

(2) *Ephod und Lade*, dans la *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1921, pp. 1-42.

(3) Il reste étonnant que deux objets aussi différents que le pagne des prêtres et le réceptacle des sorts aient reçu le même nom. L'étymologie est incertaine, et la moins improbable est celle proposée par Lagarde, qui l'explique par l'arabe : « venir comme ambassadeur, s'approcher d'un grand ». Ainsi l'*ephod* pourrait être à la fois le vêtement avec lequel on *s'approche* de Yahveh comme prêtre, et l'instrument avec lequel on *s'approche* de lui pour le consulter.

[illegible] [illegible] [illegible] [

622 on découvrit le Livre de la Loi, le grand-prêtre Helcias s'en fut en personne « consulter Dieu » par l'intermédiaire de la prophétesse Holda (II Rois, XXII, 12 et suiv.). Preuve assurée qu'il n'avait plus le maniement des sorts (cf. un cas analogue dans Jer., XXI, 1 et suiv.).

Il y eut donc là une évolution régressive, et dont on peut indiquer la raison. A l'origine, le prêtre était chargé de tout ce qui concernait les rapports du peuple avec son Dieu, c'est-à-dire de toute la religion. Mais ce qui est essentiel à la religion, ce n'est pas que Dieu entre en communication spéciale avec l'homme — ce qui suppose toujours de sa part un don gratuit —, c'est que l'homme rende à Dieu les hommages qui lui sont dus, ce qu'il fait publiquement par le culte, et par son acte principal qui est le sacrifice. Le prêtre en Israël devint de plus en plus l'homme du culte, et, il faut bien le dire aussi, l'homme du rituel. Ce faisant, il ne quittait pas sa ligne propre, il demeurait ce qu'il était essentiellement, un personnage député au culte, mais l'Esprit de Dieu se manifesta dès lors d'une façon plus libre, plus vivante, par les « hommes de Dieu », les prophètes.

Il est cependant une conséquence de leurs fonctions oraculaires que les prêtres ont conservée jusqu'à la fin. Lorsque Moïse consulte Yahveh, c'est pour en obtenir des décrets, *thoroth* (Ex., XVIII, 15-16). Si Lévi reçoit les *Urim* et les *Thummim*, c'est pour enseigner les ordonnances, *mishpatim*, à Jacob, et les décrets, *thoroth*, à Israël (Deut., XXXIII, 8-19). Le sachet qui les fixe sur la poitrine du grand-prêtre est appelé « pectoral de l'ordonnance ou du jugement » (Ex., XXVIII, 30). La *thora* ou le *mishpat* (1), c'est donc la décision de l'oracle divin (2), mais la *thora*, c'est aussi la Loi, l'ensemble des ordonnances divines, toute la législation tant civile que religieuse, puisqu'en Israël l'une et l'autre sont sanctionnées par

(1) Cf. Hertzberg, dans la *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1932, pp. 267-269.

(2) Il est alors intéressant de rapprocher *thora* de l'assyrien *tertu*, décision d'un oracle, *omen*.

Dieu. Ainsi, le prêtre dépositaire des sorts sacrés devient naturellement le ministre de la *thora*, l'interprète de la Loi (Deut., XVII, 9-12), dont la garde lui est confiée (Deut., XVII, 18).

Pendant l'exil de Babylone, où le culte était interrompu, ce rôle subsidiaire des prêtres passa temporairement au premier plan : ils se firent les professeurs de religion des déportés. Tout ensemble, ils donnaient un enseignement théorique et ils décidaient de cas concrets. Ils continuèrent lorsque le Temple de Jérusalem eut été reconstruit. Aggée va consulter les prêtres sur la distinction du pur et de l'impur (Ag., II, 11-14) ; on pose aux membres du sacerdoce des questions sur la nécessité du jeûne (Zach., VII, 3). D'après Malachie (II, 7), « les lèvres des prêtres gardaient la science, et de sa bouche on attendait la *thora* ». Le légalisme des derniers siècles juifs s'est élaboré dans les cercles sacerdotaux de l'exil et du retour, et le grand restaurateur de la Loi fut le *prêtre-scribe* Esdras. Et comme la loi civile continuait d'être en dépendance de la religieuse, les prêtres étaient chargés de faire respecter la justice (Neh., V, 12). Ce n'est donc pas un simple hasard si le gardien de l'*ephod*, des *Urim* et des *Thummim* est devenu un jour le Docteur de la Loi (1).

Ainsi les fonctions du prêtre le mettent en rapports fréquents et étroits avec Dieu, son sanctuaire, son autel, son oracle et sa Loi. Elles font de lui une personne sainte ou sacrée, selon la notion fondamentale de la sainteté, qui est une séparation du profane et une appropriation à Dieu. Les prêtres étaient « consacrés à leur Dieu » (Lév.,

(1) Mais l'interprétation de la Loi n'était pas le privilège exclusif du sacerdoce, comme avait été le service de l'oracle. Des Lévites ou de simples laïcs pouvaient s'y consacrer. Les « Nomodidascales » n'étaient pas tous prêtres, et lorsque les sacrifices eurent été définitivement ruinés par la destruction du Temple, en 70, les laïcs instruits de la Loi prirent même le pas sur les prêtres : ce fut l'ère des Rabbins.

XXI, 6), le grand-prêtre portait sur son front une lame avec l'inscription : « Sanctifié pour Yahveh » (1), et il est impossible de penser que cette séparation ne soit pas très ancienne : la distinction du sacré et du profane, la notion d'impureté religieuse, sont des concepts familiers aux peuples les plus primitifs. Vis-à-vis des hommes, ce caractère leur conférait l'autorité et un droit au respect : Mikah dit au Lévite qu'il veut engager : « Sois pour moi comme un père et un prêtre »; c'était cependant un jeune homme (Jud., XVII, 10-11; cf. XVIII, 19).

La sainteté des prêtres s'exprimait de deux façons : ils recevaient une consécration spéciale, ils étaient soumis à des règles particulières de pureté religieuse.

On peut se demander si la consécration des premiers prêtres dans le désert s'est faite en tous points selon le rituel minutieux décrit dans l'Exode (XXIX) et le Lévitique (VII et IX), mais il est gratuit — davantage, il est insensé — d'affirmer qu'il n'y avait pas dès cette époque un rite qui habilitait les prêtres à leur ministère. Dans les documents les plus anciens, on voit les prêtres n'entrer en fonctions qu'après une consécration spéciale : Mikah « consacre » son fils (Jud., XVII, 5), puis un Lévite (Jud., XVII, 12). C'était une *sanctification* (cf. pour le fils d'Abinadab à Kiriath-Yearim, I Sam., VII, 1) qui avait pour fin de faire passer le prêtre, du profane où il était, dans le domaine sacré qui est celui de Dieu, et c'est ce qu'un texte exprime ainsi : « Aaron fut *mis à part* pour le service du Saint des saints, lui et ses fils, pour toujours, pour offrir l'encens au Seigneur selon le rite et bénir son nom à jamais » (I Chron., XXIII, 13). Étant ainsi transféré dans le domaine sacré, le prêtre peut s'y mouvoir sans sacrilège et y acquiert certains droits : il pénètre dans le sanctuaire (2), s'occupe du mobilier sacré, mange des sacrifices offerts sur l'autel, etc.

(1) Il me semble difficile de souscrire à la thèse de Hogg et Burkitt (*Journal of Theological Studies*, XXVI, 72-75, 180; XXVIII, 287), selon lesquels le frontal ne portait que le tétragramme divin.

(2) C'est la sainteté du sanctuaire que Rob. Smith mettait au pre-

Ces idées s'exprimaient concrètement dans les rites de la consécration : on oignait avec le sang d'une victime le lobe de l'oreille droite, le pouce droit et le gros orteil droit du prêtre — c'est-à-dire le côté le plus noble et les extrémités pour le tout. On signifiait ainsi qu'il appartenait désormais tout entier à Yahveh. Mais le rite essentiel, semble-t-il, consistait à « remplir sa main ». C'est une expression technique (1) pour dire : « consacrer prêtre » (Ex., XXVIII, 41; XXXII, 29; XXIX, 9; I Rois, XIII, 33; Jud., XVII, 5, 12; Eccli., XLV, 15). On l'a entendue parfois d'un salaire (2), mais le sens véritable est clairement donné dans le Lévitique (VIII, 27-28) : c'est le geste symbolique de mettre pour la première fois entre les mains du prêtre les portions de la victime qu'il doit offrir à Dieu (3). On en pourrait rapprocher la porrection des instruments dans nos ordinations.

Ainsi sanctifiés, les prêtres doivent rester séparés du profane. Dans la vie courante, d'abord, où leur statut est prévu par la Loi de Sainteté (Lév., XXI) : ils ne s'associeront pas au deuil, sauf pour leurs plus proches parents consanguins, et, même pour ceux-là, ils s'abstiendront de certaines pratiques (Lév., XXI, 1-6). Leur mariage est soumis à des lois spéciales (ibid., 7-8, 13-15). Dans l'exercice de leurs fonctions, les prescriptions sont plus strictes encore, et tout est fait pour éviter une confusion entre le sacré et le profane : ils prendront des vêtements spéciaux pour entrer dans le sanctuaire (Ex., XXVIII, 43), avant d'officier ils se livreront à des purifications et des bains (Lév., VIII, 6-7; Ex., XXX, 17-21; XL, 31-32), et ils s'abstiendront de vin et de boissons enivrantes « afin de savoir distinguer ce qui est saint de ce qui est profane » (Lév., X, 8).

mier plan : est saint tout ce qui a rapport au sanctuaire, qui est le domaine de Dieu (*Religion of the Semites*[2], pp. 91, 140 et suiv.).

(1) Tellement qu'elle peut perdre son sens premier et signifier la consécration d'un autel (Ez., XLIII, 26).

(2) WELLHAUSEN.

(3) Et ceci est important pour la liaison prêtre-sacrifice.

Si l'on cherche maintenant à résumer la notion du sacerdoce qui se dégage des Livres de l'Ancien Testament, voici les traits qu'il convient de retenir. Le prêtre est un homme pris d'entre le peuple (1) pour accomplir les devoirs que ce peuple a envers son Dieu. Il pénètre dans le sanctuaire qui est le domaine de Dieu, et il y exerce le culte. Il monte à l'autel et il offre le sacrifice qui est l'acte central du culte. Mis en relation aussi étroite avec la divinité il participe à sa sainteté, et ce caractère s'exprime dans les rites de sa consécration, qui le sépare radicalement de tout le profane. S'il a eu d'abord la garde des sorts sacrés, s'il est devenu le Docteur de la Loi, c'est parce que, placé par son office en tête du peuple et le représentant auprès de Dieu, il était qualifié pour transmettre ses ordres et interpréter ses décrets.

C'est bien ainsi que le définit l'Épître aux Hébreux : « *Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* » (v, 1)... « *Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur* » (viii, 3). Et ces traits essentiels se retrouvent dans le sacerdoce de la Nouvelle Loi. Mais l'Ancien Testament ne contenait que la figure, que « l'ombre des biens à venir » (Hebr., x, 1). Imperfection du sanctuaire fait de main d'homme, imperfection des prêtres pécheurs comme leurs frères, imperfection des sacrifices inefficaces, tout cela disparaît dans l'économie restaurée du salut, où le Christ, Homme et Dieu, à la fois Prêtre parfait et Victime parfaite, s'est offert par sa mort en un unique sacrifice à jamais efficace.

Jérusalem.

fr. R. de Vaux, O. P.

(1) En Israël, le sacerdoce se transmettait héréditairement dans la famille d'Aaron, désignée au principe par un choix divin. C'est une question que je n'ai pas voulu traiter ici.

Mémoire théologique sur l'épiscopat

Ce Mémoire a été rédigé par le P. Lemonnyer en vue des « Conversations de Malines ». Celles-ci, on le sait, réunirent en 1921, 1923 et 1925 sous la présidence du cardinal Mercier, quelques personnalités catholiques et anglicanes. On y traita, en particulier, des rapports entre la papauté et l'épiscopat. Aux « Conversations » de 1925 (19 et 20 mai) une étude théologique fut présentée sur ce sujet par Mgr Van Roey, aujourd'hui cardinal, alors vicaire général de Malines (1). *Le mémoire que nous publions avait été envoyé au cardinal Mercier quelques mois auparavant par le P. Lemonnyer, alors régent des études au Saulchoir. Le Cardinal le remercia par les deux lettres suivantes, écrites, l'une à la réception du manuscrit, l'autre le jour de l'Ascension, 21 mai, au lendemain même des « Conversations ».*

Archevêché de Malines.

17 janvier 1925.

Cher et Révérend Père,

Agréez, je vous prie, tous mes remerciements pour votre si aimable obligeance. J'ai bien reçu votre Mémoire sur l'É-

(1) Les actes des conversations de Malines ont été publiés par lord Halifax sous le titre (bilingue) : *The Conversations at Malines (1921-1925). Original Documents* (Londres, Philip Allan, 1930). — Le mémoire de Mgr Van Roey en occupe les pages 159-174; la réponse du Dr Kidd, les pages 175-186; l'étude historique de l'abbé Hemmer sur le même sujet, les pages 187-240.

piscopat et votre ouvrage : *Les Frères Prêcheurs* (1). Mes premiers loisirs seront consacrés à la lecture de ce précieux Mémoire. Dès aujourd'hui, je vous en remercie vivement.

Votre tout dévoué et reconnaissant,

† D. J., Card. MERCIER,
Arch. de Malines.

ARCHEVÊCHÉ DE MALINES.

Ascension 1925.

Mon Révérend Père,

A nouveau je vous remercie du précieux service que vous m'avez rendu. Je me suis inspiré de vos notes et les ai communiquées à mon Vicaire général, Mgr Van Roey, qui s'en est servi pour la rédaction d'un Rapport sur les relations entre l'Épiscopat et le Souverain Pontife.

Les Anglicans n'ayant amené avec eux aucun collègue nouveau, nous avons jugé devoir nous en tenir nous-mêmes au nombre des membres présents aux « Conversations » antérieures. Ma reconnaissance à votre égard n'en est que plus vive et plus sincère.

Agréez, je vous prie, mon Révérend Père, l'assurance de mes sentiments tout dévoués in X°.

Je pars ce soir pour Rome et j'espère y rencontrer vos amis, le R. P. Hugon et le R. P. Garrigou, et leur remettre vos amitiés.

† D. J., Card. MERCIER,
Arch. de Malines.

Ainsi le travail du P. Lemonnyer évoque-t-il la figure du grand cardinal, et cet émouvant souvenir, joint à celui des « Conversations » de Malines, augmente l'intérêt de sa publication.

Par ailleurs, il présente une valeur théologique consi-

(1) *Les Frères Prêcheurs* (Collection « Les Ordres Religieux ») Paris, Letouzey, 1924; in-12 (anonyme).

dérable. C'est une étude sans aucun apprêt littéraire, mais neuve et sûre à la fois, de la doctrine thomiste sur l'épiscopat : tout d'abord une analyse détaillée des textes où le Docteur Angélique traite de la question ; puis, au terme de cette patiente recherche, une claire et riche synthèse de sa doctrine; enfin un exposé de la pensée de ses principaux commentateurs, du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle. Partout se retrouvent la mesure, la pénétration et la finesse qui faisaient le charme des enseignements du Père.

Cette étude éclaire le difficile problème de la nature de l'épiscopat, de ses rapports avec la papauté et le simple sacerdoce. C'est une joie de voir saint Thomas y manifester toute la puissance de son esprit, en découvrant la portée des principes généraux qui dominent la question, en se tenant avec fermeté à ces principes. Cette fermeté a ici une importance singulière, car elle maintient (et maintient seule parfaitement, semble-t-il) le caractère eucharistique du sacerdoce et la place de l'Eucharistie au sommet du système sacramentel chrétien (1).

fr. J. PÉRINELLE, O. P.

Ce mémoire est divisé en deux parties :

1. Doctrine de saint Thomas.

2. Déterminations ultérieures de ses principaux commentateurs (2).

(1) Le P. Lemonnyer avait naturellement laissé en latin les nombreux textes qu'il cite. A la demande de la Rédaction de *La Vie Spirituelle*, nous donnons ces textes en français.

(2) *Le P. Lemonnyer indiquait comme complément au mémoire tel qu'il est donné ici une troisième partie :* L'enseignement officiel de l'Église à partir du concile de Trente. *Et il ajoutait :* « Les règles canoniques touchant l'exercice du pouvoir épiscopal actuellement en vigueur sont faciles à trouver dans le Codex juris. »

I. — DOCTRINE DE SAINT THOMAS

Le Docteur Angélique a traité de l'épiscopat surtout dans son *Commentaire des Sentences* (1254-1256), dans le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1257), dans la *Somme contre les Gentils* (1258-1260) et dans le *De Perfectione vitae spiritualis* (1269). Le traité *de Ordine* dans le *Supplément de la Somme Théologique* est une compilation, dont les éléments ont été puisés dans le *Commentaire sur le IV^e Livre des Sentences*.

La question étant compliquée, nous procéderons par voie d'analyse et en suivant l'ordre chronologique des traités. A la fin nous résumerons les conclusions de cette étude.

A. Commentaire sur le IV^e Livre des Sentences

Les derniers éditeurs des *Libri IV Sententiarum* de Pierre Lombard (1150) remarquent très justement : « L'œuvre du Lombard les a tous dépassés de beaucoup (à savoir les recueils semblables d'Anselme de Laon († 1117), d'Hugues de Saint-Victor († 1141), d'Abélard († 1142), de Robert le Poule († 1147), etc.), de sorte qu'on peut le nommer en même temps le point d'aboutissement de tous les essais faits par les Maîtres du passé pour l'exposition coordonnée de la théologie, et le point de départ de ses perfectionnements ultérieurs (1). »

(1) Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum*, studio et cura P P. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi (2 volumes). Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex Typogr. Coll., 1916; t. I, p. xxxviii.

Il ne sera pas inutile d'avoir sous les yeux les éléments essentiels du texte du Lombard commenté par saint Thomas :

> Si l'on cherche ce qu'ici l'on appelle Ordre, l'on peut dire que c'est une certaine marque, quelque chose de sacré, par quoi la puissance spirituelle et un office sont confiés à l'ordonné. Et donc la cérémonie religieuse dans laquelle on est promu à un pouvoir est appelé ordre ou degré. Et ces Ordres sont appelés sacrements, parce que, dans leur réception, une réalité sacrée, la grâce, est conférée, figurée par les gestes accomplis. Il y a certains autres noms qui désignent des dignités et des offices et non des Ordres. Évêque est en même temps un nom de dignité et d'office (1).

Le commentaire que saint Thomas propose de ce texte plutôt sommaire se développe par manière de réponse à trois questions successives :

1. Doit-il y avoir au-dessus de l'Ordre sacerdotal une puissance épiscopale?

La réponse, qui est affirmative, se trouve ainsi justifiée :

> a) Une puissance est d'autant plus élevée qu'elle s'étend à plus d'objets. Or, la puissance sacerdotale, comme le dit Denys (*De la hiérarchie ecclésiastique*, ch. v), n'a pour objet que de purifier et d'illuminer; la puissance épiscopale, outre cela, a pour objet de conduire à la perfection. Donc...
>
> b) Les ministères divins doivent être mieux ordonnés que les ministères humains. Mais l'ordre des offices humains demande qu'à chacun d'eux soit préposé quelqu'un qui en soit le chef... et donc il faut qu'aux prêtres soit préposé quelqu'un qui soit leur prince, et c'est l'évêque... (2).

(1) *Opere laudato*, lib. IV, dist. XXIV, cap. XIII, XIV.
(2) S. Thomas d'Aquin, *Comment. in IV Libros Sententiarum*, IV, dist. XXIV, q. 3, a. 2.

Saint Thomas, dans la « solution », s'explique plus à fond :

> Le prêtre accomplit deux actes : l'un, qui est principal, consacrer le vrai corps du Christ; l'autre, secondaire, préparer le peuple à la réception de ce sacrement... Le premier ne dépend d'aucune puissance supérieure en dehors de Dieu; mais le second dépend d'une puissance supérieure humaine. Tout pouvoir, en effet, qui ne peut s'exercer que selon certaines ordinations, dépend du pouvoir qui fait ces ordinations. Or, un prêtre ne peut ni absoudre, ni lier (c'est-à-dire exercer l'acte d'absoudre et de lier, car il a déjà la puissance elle-même) si on ne lui a confié une juridiction par laquelle lui sont soumis ceux qu'il absout, alors qu'il peut consacrer quelque parcelle que ce soit de la matière déterminée par le Christ... Et par là il est clair qu'il convient qu'il y ait au-dessus de la puissance sacerdotale, quant à l'acte secondaire du prêtre, une puissance épiscopale, non quant au premier (1).

La supériorité de la puissance épiscopale se vérifie donc, d'après la solution, non pas sur le terrain du pouvoir d'Ordre, mais sur celui du pouvoir de juridiction; elle est donc juridictionnelle. Mais les arguments a) et b) avaient une portée plus large et évoquaient, au bénéfice de la puissance épiscopale, l'idée d'une supériorité de l'ordre hiérarchique au sens du pseudo-Denys (a) et de l'ordre gouvernemental (b).

Dans sa réponse à la 3e objection, saint Thomas nous ouvre une perspective qui semble plus haute encore :

> Chaque ministre de l'Église est sous quelque aspect une effigie du Christ..., et cependant celui-là est supérieur qui représente le Christ selon une plus grande perfection. Or, le prêtre représente le Christ en ce que celui-ci a par lui-même accompli certains ministères, mais l'évêque le

(1) *Ibid.*, sol. 1.

représente en ce qu'il institua d'autres ministres et fonda l'Église. Il appartient donc à l'évêque d'attacher au culte divin, et ainsi, en quelque manière, comme le Christ, d'établir ce culte. C'est même à cause de cela que l'évêque est dit spécialement l'époux de l'Église, comme le Christ (1).

C'est principalement comme collaborateur du sacrement de l'Ordre que l'évêque exerce cette prérogative. Mais la collation des sacrements évoque l'idée d'un pouvoir d'Ordre.

D'où cette seconde question :

2. L'Épiscopat est-il un Ordre?

Réponse négative : voici la raison donnée tout d'abord par saint Thomas :

> Un Ordre ne dépend pas du précédent quant à ce qui est nécessaire au sacrement (quant à la validité de sa collation). Mais le pouvoir épiscopal dépend du pouvoir sacerdotal, car nul ne peut le recevoir s'il n'a déjà celui-ci (2).

L'épiscopat présuppose nécessairement le sacerdoce; au vrai, il l'inclut. S'il n'avait au préalable reçu le sacerdoce, l'évêque serait incapable d'accomplir celles de ses fonctions, précisément, qui évoquent l'idée d'un pouvoir d'Ordre. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la racine première du pouvoir qu'il possède de les accomplir est à chercher dans son sacerdoce même. La remarque est capitale autant qu'incontestable (3).

(1) *Ibid.*, ad 3^um^.
(2) *Ibid*, art. 2, q. 2.
(3) Pour ce qui regarde les faits, les autorités classiques sont : Morin, *De s. ordinationibus*, p. III, exc. XI, c. II; et Martène, *De antiq. Eccl. Ritibus*, libr. I, c. VIII, a. 3.

Cependant la formule : l'ordre épiscopal, *ordo episcoporum*, est courante. Elle est dans le pseudo-Denys. P. Lombard lui-même l'emploie, citant Gratien. Saint Thomas s'explique :

> Le mot ordre peut être compris de deux façons. D'abord il désigne un sacrement (le sacrement de l'Ordre), et, en ce sens, selon qu'il a déjà été dit, tout Ordre (chacun des Ordres entre lesquels se divise le sacrement de l'Ordre comme un tout en ses parties potentielles) est ordonné au sacrement de l'Eucharistie. Comme l'évêque n'a pas sur l'Eucharistie de pouvoir supérieur à celui du prêtre, l'épiscopat de ce point de vue ne constitue pas un Ordre.

Saint Thomas, dans les *Sentences*, étudiant l'épiscopat à propos du sacrement de l'Ordre, y prend tout naturellement le mot Ordre dans ce premier sens. D'où sa réponse négative à la question posée.

Mais à côté du sens sacramentaire, le mot comporte un autre sens qu'on peut appeler hiérarchique.

> Le mot Ordre peut être compris d'une autre manière, en en tant qu'il désigne un office vis-à-vis de certaines actions religieuses. En ce sens l'évêque ayant le pouvoir d'accomplir certains actes hiérarchiques relatifs au corps mystique, pouvoir que n'a pas le prêtre, l'épiscopat sera un Ordre (1).

Saint Thomas maintient son point de vue. C'est par rapport au corps mystique et non par rapport au corps eucharistique que la puissance épiscopale s'avère supérieure à la puissance sacerdotale. L'épiscopat n'est donc pas un ordre sacramentaire, mais un ordre hiérarchique. Mais il devient de plus en plus clair que la supériorité de l'épiscopat n'est pas simplement une supériorité de juridiction. L'épiscopat est autre chose qu'une prélature.

(1) *In IV Sent.*, dist. XXIV, q. 3, a. 2, sol. 2

C'est ce que nous lisons explicitement dans la réponse à la troisième objection.

> La puissance épiscopale n'est pas seulement puissance de juridiction (autrement elle se pourrait déléguer tout entière) mais aussi pouvoir d'Ordre... selon qu'on le prend communément (c'est-à-dire au sens d'office hiérarchique) (1).

Cependant saint Thomas ne s'avance qu'avec une extrême prudence. En réponse à la 2e objection, il écrit :

> L'Ordre, en tant qu'il est un sacrement imprimant un caractère, est ordonné spécialement au sacrement de l'Eucharistie dans lequel est contenu le Christ lui-même, parce que par le caractère c'est au Christ lui-même que nous sommes configurés. Et pour cette raison, bien qu'une certaine puissance spirituelle vis-à-vis de certains sacrements soit donnée à l'évêque lors de sa promotion, cette puissance ne réalise cependant pas l'idée de caractère. (D'où il suit que l'évêque ne possède pas d'autre caractère que celui du sacerdoce.) C'est pourquoi l'épiscopat n'est pas un Ordre, au sens où l'Ordre est un sacrement (2).

Avant de relever ce que cette réponse ajoute de positif aux précédents exposés, qu'il nous soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse. Beaucoup de théologiens modernes, qui s'édifient de la dévotion dont saint Thomas fait preuve envers l'Eucharistie dans son *Officium Corporis Christi*, ne peuvent se faire à l'idée, si naturelle pourtant et si belle, que le sacerdoce et les autres Ordres se définissent et se distinguent en fonction de l'Eucharistie. Saint Thomas nous a donné un exposé particulièrement suggestif de sa pensée sur ce point dans le *Contra Gentes* :

> Comme la puissance de l'Ordre a pour objet la dispen-

(1) *Ibid.*, ad 3um.
(2) *Ibid.*, ad 2um.

sation des sacrements, et que le plus noble des sacrements, celui qui les achève tous, est le sacrement de l'Eucharistie, la puissance d'Ordre doit être considérée principalement par rapport à ce sacrement ; chaque chose est en effet dominée par sa fin.

Les autres pouvoirs de l'Ordre dérivent du pouvoir de faire le vrai Corps du Christ. Ils sont secondaires et non spécificateurs.

> Il semble bien qu'il appartienne à la même vertu de communiquer une certaine perfection et de préparer la matière à la recevoir... Puis donc que la puissance de l'Ordre porte sur la confection du sacrement du Corps du Christ et sur sa distribution aux fidèles, il convient que la même puissance s'étende à la préparation des fidèles à la réception de ce sacrement. Or le fidèle est rendu apte à la réception de ce sacrement en ce qu'il est indemne du péché... Il convient donc que la puissance de l'Ordre s'étende à la rémission des péchés par la dispensation des sacrements qui ont pour objet la rémission du péché, comme sont le baptême et la pénitence... (1).

Mais revenons à l'épiscopat. Nous avons déjà, à son endroit, cette suite de déterminations positives :

1° Le pouvoir épiscopal est supérieur au pouvoir sacerdotal au point de vue juridictionnel.

2° Le pouvoir épiscopal, supérieur au pouvoir sacerdotal, n'est pas simplement un pouvoir juridictionnel mais un pouvoir d'Ordre, au sens où ce mot signifie un office hiérarchique.

3° En vertu de ce pouvoir d'Ordre ou de cet office hiérarchique, l'évêque accomplit certaines actions saintes ou hiérarchiques à l'égard du corps mystique du Christ.

4° Parmi ces actions saintes figure la collation de cer-

(1) *Contra Gentes*, lib. IV, cap. LXXIV.

tains sacrements, que l'évêque, dans sa promotion même, reçoit le pouvoir d'administrer.

Saint Thomas précise en ces termes les fonctions propres à l'évêque :

> Il y a neuf choses que les évêques peuvent faire, et non les prêtres : ordonner les clercs, bénir les vierges, dédier les églises, déposer les clercs, célébrer les synodes, faire le chrême, confirmer, consacrer les vases et les vêtements (1).

Sur le nombre, il y a deux sacrements, l'Ordre et la Confirmation.

Si saint Thomas doit se trouver amené à reconnaître à l'évêque, par une détermination plus précise de son initiale réponse négative, un pouvoir d'Ordre (au sens propre) supérieur à celui du prêtre, il est évident que ce sera en considération de sa qualité de ministre des deux sacrements de l'Ordre et de la Confirmation. De l'Ordre, en particulier, dont il écrit :

> Par l'Ordre, l'on devient dispensateur des autres sacrements, et donc l'Ordre réalise plus que d'autres l'idée de sacrement (2).

Et ceci encore où se marque fortement le rôle personnel de l'évêque dans l'Ordination :

> Les autres sacrements ne sont pas ordonnés principalement à produire des effets semblables à la puissance qui les confère, alors qu'il en est ainsi pour l'Ordre. Et c'est pourquoi il y a dans ce sacrement une sorte de communication univoque... L'évêque possède une certaine puissance par rapport au pouvoir d'Ordre conféré par lui, en tant que ce pouvoir dérive de sa propre puissance (3).

(1) *In IV Sent.*, dist. XXIV, q. 3, a. 3, sol. unica.
(2) *Ibid.*, dist. XXIV, q. 1, a. 1, q. 3.
(3) *Ibid.*, dist. XXIV, q. 1, a. 1, sol. 4, ad 1^um.

Et cette autre remarque :

> Pour communiquer à un autre ce que l'on a, la proximité ne suffit pas (il s'agit de savoir si le prêtre peut conférer le diaconat), mais il faut la plénitude de la puissance. Mais parce que le prêtre n'a pas, ainsi que l'évêque, pleine puissance dans les offices hiérarchiques... (1).

Ne doit-on pas conclure de ces remarques diverses que, pour saint Thomas, le pouvoir d'Ordre est, de quelque manière, supérieur chez l'évêque à ce qu'il est chez le prêtre? Peut-être. Il faut cependant reconnaître que la plus suggestive en ce sens de toutes les formules qui viennent d'être transcrites — « Le prêtre n'a pas, comme l'évêque, la pleine puissance » — perd quelque chose de sa force à raison des mots « dans les offices hiérarchiques » qui s'y ajoutent et nous orientent vers l'idée de pouvoir hiérarchique.

Poursuivons donc notre analyse. Saint Thomas, dans la solution de cette question : « L'évêque seul confère-t-il le sacrement de l'Ordre? » s'exprime comme suit :

> La puissance épiscopale est par rapport à celle des Ordres inférieurs comme la puissance politique... vis-à-vis des arts et des vertus inférieures... Or, cette puissance impose une loi aux arts inférieurs, déterminant qui doit les exercer, dans quelle mesure et comment. Aussi appartient-il à l'évêque de désigner à tous les ministères sacrés. C'est pourquoi lui seul confirme, parce que les confirmés sont constitués dans l'office spécial de confesser la foi. De même lui seul bénit les vierges qui figurent l'Église, épouse du Christ, dont le soin lui est principalement commis; de même c'est lui qui consacre aux offices des Ordres, et qui détermine en outre par une consécration les vases dont les ordonnés devront user. Ainsi dans les cités les offices sécu-

(1) *Ibid.*, dist. XXV, q. 1, a. 1, ad 5^um^.

liers sont déterminés par celui qui a la souveraine puissance, le roi (1).

L'Ordination, la Confirmation, qui sont des sacrements, la bénédiction des vierges et la consécration des vases sacrés, qui ne sont pas des sacrements, se trouvent placés sur le même plan. Saint Thomas ne prend intérêt qu'au fait qu'ils constituent leurs bénéficiaires dans un « office » ou « état » public spécial. Aussi le pouvoir qu'ils requièrent et qui définit l'épiscopat, saint Thomas l'assimile-t-il au pouvoir politique, au pouvoir royal. La collation des Ordres fait donc appel chez l'évêque à un pouvoir de gouvernement, à un pouvoir hiérarchique. Nous ne sommes nullement orientés vers un pouvoir d'Ordre supérieur chez l'évêque à ce qu'il est chez le simple prêtre.

La réponse à la troisième objection va-t-elle modifier notre impression?

Le Pape, qui a la plénitude de la puissance pontificale (telle qu'elle vient d'être définie dans la solution, c'est-à-dire hiérarchique et gouvernementale), peut confier à qui n'est pas évêque ce qui appartient à la dignité (remarquez ce mot) épiscopale, pourvu que cela n'ait pas rapport immédiat au vrai corps du Christ. C'est pourquoi, avec sa commission, un simple prêtre peut conférer les Ordres mineurs et confirmer (donc nul pouvoir d'Ordre supérieur au sacerdoce n'est requis). Mais qui ne serait pas prêtre ne peut recevoir telle commission (parce que ce sont des sacrements); et de même un prêtre ne peut conférer les Ordres majeurs, car ils ont une relation immédiate au corps du Christ pour la consécration duquel le Pape n'a pas plus de puissance qu'un simple prêtre (2).

Comprenons bien la pensée de saint Thomas. Ce qui a

(1) *Ibid.*, q. 1, a. 1.
(2) *Ibid.*, ad 3^{um}.

une immédiate relation au vrai corps du Christ, ce sont les Ordres sacrés eux-mêmes. Ce n'est pas le pouvoir épiscopal de les conférer. S'il en avait une, nous devrions conclure d'emblée qu'il est un Ordre et distinct du sacerdoce. Mais il n'en a pas. Reste donc simplement ce fait que le pouvoir épiscopal de conférer les Ordres sacrés est le seul qui ne puisse être délégué à un simple prêtre. D'où nous pouvons conclure sûrement qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir de juridiction, lequel peut toujours se déléguer. Mais s'agit-il d'un pouvoir d'Ordre ou d'un pouvoir hiérarchique et de gouvernement? Nous en demeurons toujours au point où nous a laissés la solution : pouvoir hiérarchique et de gouvernement.

Dans la réponse à une objection subséquente, formulée à propos du pouvoir d'ordonner que conservent les évêques hérétiques et séparés de l'Église, saint Thomas maintient et renouvelle sa doctrine initiale :

> Dans sa promotion, l'évêque reçoit une puissance inamissible. On ne la peut nommer un caractère, parce qu'elle n'ordonne pas à Dieu mais au corps mystique du Christ. Elle est cependant indélébile comme un caractère, parce qu'elle est donnée par une consécration (1).

Toute consécration produit un effet ineffaçable. Mais si la puissance épiscopale, celle-là même qui s'exerce dans l'Ordination, n'est pas un caractère, elle n'est pas un Ordre ressortissant au sacrement de l'Ordre. Telle est la pensée certaine de saint Thomas partout où elle est claire.

La seule chose qui demeure, jusqu'à un certain point, obscure, c'est la raison précise qui fait que la collation

(1) *Ibid.*, q. 1, a. 2, ad 2^um.

des Ordres sacrés ne peut être déléguée à un simple prêtre. Peut-être trouverons-nous des éclaircissements complémentaires sur ce point dans les autres écrits de saint Thomas.

Il nous faut maintenant en venir à la troisième question qu'il examine dans le *Commentaire sur les Sentences*.

3. Peut-il y avoir quelqu'un de supérieur aux évêques dans l'Église?

Les « auctoritates » que saint Thomas allègue en faveur de sa réponse qui est affirmative, à savoir le canon V du premier concile de Constantinople, et un texte (apocryphe) de Cyrille d'Alexandrie, déterminent l'existence d'une universelle primauté sur les évêques, appartenant, de droit divin (Ps. Cyrille), au Pontife romain.

Voici comment saint Thomas justifie lui-même son affirmation :

> Partout où des autorités multiples ont un but unique, il est besoin d'une autorité universelle au-dessus des autorités particulières. Il y a un ordre en effet entre toutes les puissances et tous leurs actes : l'ordre de leurs fins. Or, le bien commun (qui est fin) est plus divin que les biens particuliers. Il faut donc un pouvoir pour l'assurer, pouvoir universel placé au-dessus des pouvoirs qui assurent ceux-ci ; c'est lui qui fait converger vers un but unique les activités des pouvoirs particuliers. Comme l'Église constitue un seul corps et que cette unité doit être maintenue, il doit exister un pouvoir de régence qui la gouverne tout entière, au-dessus des puissances épiscopales gouvernant chaque Église particulière... (1).

(1) *Ibid.*, dist. xxiv, q. 3, a. 2 ; q. 3, sol. 3.

Soulignons au passage cette définition du pouvoir épiscopal : « pouvoir qui gouverne une Église particulière ». Le pouvoir suprême est lui-même « le pouvoir qui gouverne toute l'Église ».

C'est à la lumière de ces définitions parfaitement claires qu'il faut lire la réponse à la troisième objection :

> La puissance sacerdotale (qui est un pouvoir d'Ordre) est dépassée par la puissance épiscopale (qui est une puissance de gouvernement) comme par une puissance d'un autre genre. (Il ne saurait aucunement être question de différence générique entre les pouvoirs d'Ordre.) La puissance de l'évêque, au contraire, est surpassée par la puissance du Pape comme par une puissance du même genre. (L'une et l'autre sont des puissances de gouvernement; mais le Pape a la plénitude de la puissance pontificale, c'est-à-dire épiscopale.)

Saint Thomas en tire cette conclusion qui ne laisse pas que de nous surprendre un peu :

> Et ainsi tout acte hiérarchique que le Pape peut faire dans l'administration des sacrements (il ne s'agit que de cela) l'évêque peut le faire.

Pourquoi saint Thomas ne parle-t-il que de l'administration des sacrements? Pourquoi, du fait que l'évêque possède le même genre de puissance que le Pape, quoique avec moins de plénitude que lui, conclut-il d'emblée que son pouvoir hiérarchique relativement à la collation des sacrements s'étend aussi loin que celui du Pape? C'est ce qu'il n'explique pas. Il néglige même d'excepter ce pouvoir, que le Pape possède comme détenteur de la plénitude de la puissance pontificale et que l'évêque n'a pas, de déléguer à un simple prêtre la collation de la Confirmation et des Ordres mineurs.

> Mais, poursuit saint Thomas, le prêtre (qui n'a qu'un pouvoir d'Ordre) ne peut pas dans la collation des sacre-

ments faire tout ce que fait l'évêque. C'est pourquoi, en tout ce qui est de l'ordre épiscopal (en tant qu'ordre hiérarchique, se rappeler les mots *acte hiérarchique* du début) tous les évêques (y compris le Pape en tant qu'évêque) sont égaux. Aussi n'importe lequel peut en consacrer un autre (1).

Consécration qui, pour saint Thomas, n'est d'ailleurs pas un sacrement. Il s'agissait d'expliquer qu'un simple évêque puisse consacrer le Pape.

Bien qu'il y ait, dans la manière de raisonner de saint Thomas, quelque chose qui nous demeure obscur, et dont l'entière explication devrait sans doute être cherchée dans la doctrine dyonisienne, qu'il adopte, des trois (seulement) ordres hiérarchiques (épiscopat, presbytérat, diaconat), rien ne permet de croire qu'il ait en vue un pouvoir d'Ordre supérieur au sacerdoce et qui serait identique chez l'évêque et chez le Pape. Lisons, pour dissiper, s'il se peut, tout doute, ce bel exposé qui se rencontre beaucoup plus haut dans le *Commentaire sur les Sentences* :

> Comme l'épiscopat n'ajoute rien au sacerdoce relativement au vrai corps du Christ (et donc en fait de pouvoir d'Ordre), mais seulement relativement au corps mystique, le Pape, par là qu'il est le plus élevé des évêques, n'est pas dit (pas plus que l'évêque) avoir une plénitude de puissance relativement au vrai corps du Christ mais par rapport au corps mystique (il s'agit donc d'une plénitude de puissance juridictionnelle, hiérarchique, gouvernementale et non de puissance d'Ordre). Et parce que la grâce sacramentelle dans le corps mystique dérive de la tête (c'est-à-dire du Christ), tout acte sacramentel sur le corps mystique, acte qui donne la grâce, dépend de l'acte sacramentel sur le vrai corps du Seigneur. Aussi le prêtre seul peut-il absoudre au for pénitentiel et baptiser par office (à la seule condition qu'il possède la juridiction nécessaire, laquelle

(1) *Ibid.*, ad 3^um^.

lui est de plein droit conférée). C'est pourquoi le Pape, ayant la plénitude de la puissance pontificale, peut donner commission à un prêtre d'élever aux fonctions qui n'ont pas pour objet le vrai corps du Seigneur mais seulement son corps mystique : ce prêtre, en effet, exerce déjà l'action la plus haute sur le vrai corps du Seigneur. Mais le Pape ne peut confier une telle mission à un diacre ou à un ministre inférieur, car il n'appartient pas à ceux-ci de consacrer le corps du Seigneur ni d'absoudre au tribunal de la Pénitence. Il ne peut non plus donner commission à un simple prêtre d'élever à un ministère qui ait pour objet le vrai corps du Seigneur (c'est-à-dire aux Ordres sacrés). C'est pourquoi un simple prêtre ne peut, par mandement du Pape, conférer l'Ordre sacerdotal, parce que les Ordres sacrés ont action sur le vrai corps du Seigneur ou sa matière. Mais le Pape peut conférer à un simple prêtre la collation des Ordres mineurs : ceux-ci n'ont action ni sur le vrai Corps du Seigneur ni sur sa matière, ni même ne donnent la grâce au corps mystique (par l'administration des sacrements) ; par office ils exercent (seulement) certaines actions préparatoires et secondaires. Pareillement le Pape peut permettre à un prêtre de confirmer, parce que la Confirmation... n'a pas relation au vrai corps du Seigneur (1).

Nous nous trouvons toujours en présence de la même restriction relative à la collation des Ordres sacrés. La raison de cette restriction, sans être aussi explicite que nous le souhaiterions, puisqu'on ne nous dit pas ce qui manque au juste au simple prêtre pour être capable de recevoir délégation à cet effet, est cependant formulée avec une particulière clarté. C'est que les Ordres sacrés ont action sur le corps du Christ ou sur sa matière elle-même, ce qui n'est pas le cas des Ordres mineurs, bien qu'ils aient relation à la consécration eucharistique.

D'autre part, saint Thomas maintient non seulement qu'il n'y a de pouvoir d'Ordre qu'en fonction de l'Eu-

(1) *In IV Sent.*, dist. VII, q. 3, a. 1 ; q. 3, sol. 3.

charistie, mais que le prêtre accomplit vis-à-vis du vrai corps du Christ l'action la plus haute. N'est-ce pas dire équivalemment, une fois de plus et sous une forme nouvelle, qu'il n'y a pas de pouvoir d'Ordre supérieur au sien? Il est vraiment difficile d'admettre que pour saint Thomas ce qui manque au prêtre pour être en état de conférer, par délégation du Pape, les Ordres sacrés, c'est le pouvoir d'Ordre. Le problème cependant subsiste.

Mais revenons à la distinction XXIV et à l'article où il est traité de la supériorité du Pape sur les évêques. La réponse à la première objection nous apporte une importante précision :

> Tous les évêques, objecte-t-on, sont les successeurs des Apôtres. Mais la puissance donnée à l'un des Apôtres, à savoir à Pierre (Matth., XVI, 19), l'a été aussi à tous (Jean, XX, 23). Donc tous les évêques sont égaux et l'un n'est pas supérieur à l'autre (1).

Saint Thomas accepte la majeure : « Les évêques sont les successeurs des apôtres. » L'épiscopat a été institué par Jésus-Christ. Il est de droit divin. L'office épiscopal, considéré en lui-même et dans sa constitution essentielle, échappe au pouvoir du Pape. Mais pour la suite du raisonnement saint Thomas observe ceci :

> Bien qu'à tous les Apôtres ait été donnée en commun la puissance de lier et de délier, cependant, pour marquer un ordre dans cette puissance, elle a d'abord été donnée à Pierre seul, afin de montrer qu'elle doit descendre de lui dans les autres. C'est pourquoi aussi il ne fut dit qu'à lui seul : « Confirme tes frères » (sans en excepter les autres Apôtres) (Luc, XXII, 32), et « Pais mes brebis » (Jean, XXI, 17)... (2).

(1) *In IV Sent.*, dist. XXIV, q. 3, a. 2; q. 3, obj. 1.
(2) *Ibid.*, sol. 3, ad 1^um^.

Bien que les autres Apôtres tiennent du Christ lui-même leur pouvoir, ils le reçoivent en dépendance de Pierre. Quant à leurs successeurs, les évêques, c'est à eux directement que s'applique la formule : « afin de montrer que c'est de lui, Pierre, que cette puissance doit descendre dans les autres (évêques) »... « Et pour cette raison, dit ailleurs saint Thomas, le Pape, qui tient la place de saint Pierre, a la puissance plénière, les autres (c'est-à-dire, en premier, les évêques) la reçoivent de lui (1). »

Ne pas oublier ce qui a été dit plus haut, à savoir : 1° que l'office épiscopal lui-même, dans son existence et sa constitution essentielle, est de droit divin; 2° que l'évêque reçoit, dans sa consécration même, un pouvoir inamissible, qui n'est pas proprement un pouvoir d'Ordre, étant relatif au corps mystique, mais un pouvoir hiérarchique. Ce pouvoir hiérarchique n'inclut aucune juridiction actuelle et déterminée, que les évêques reçoivent du Pape par un acte spécial, distinct de leur consécration. Mais saint Thomas insiste fortement sur la subordination des évêques au Pape : « Le Pape a la plénitude de la puissance pontificale, comme le roi dans son royaume; les évêques sont établis pour partager sa sollicitude, comme les juges préposés à chaque cité. C'est pourquoi le Pape ne donne-t-il qu'à eux le nom de frères, et appelle-t-il fils tous les autres (2). »

Saint Thomas constate et approuve l'existence de dignités intermédiaires, patriarcat, archiépiscopat, etc. Mais ces dignités sont d'institution ecclésiastique.

(*A suivre.*)

fr. Antoine Lemonnyer, O. P.

(1) *In Evang. Matth.*, c. XVI, n° 2, in fine.
(2) *In IV Sent.*, dist. XX, q. 1, a. 4; q. 4, sol. 3.

Pour une théologie du vêtement

La relation qu'il peut y avoir entre l'homme et le vêtement est généralement traitée, en dehors de l'Église, comme une chose indifférente (1). La manière dont on se vêt et la mesure dans laquelle on se dévêt est un *Adiaphoron*, une chose indifférente. A l'intérieur de l'Église, par contre, la question est envisagée fréquemment comme un problème purement moral. On blâme un habillement insuffisant, surtout chez la femme. Mais la relation à établir entre l'homme et le vêtement n'est pas principalement un problème moral — dans la mesure où une appréciation morale et une appréciation moralement indifférente se meuvent ici au même plan —, mais elle est un problème de métaphysique et de théologie. Elle touche aux vérités les plus centrales de la foi, et c'est ce qui rend vaine toute tentative de résoudre par de pures raisons de moralité un problème foncièrement métaphysique et théologique. On ne voit pas la question dans toute son acuité tant qu'on ne s'en prend qu'au costume contraire aux bonnes mœurs; mais dès l'instant qu'on cherche plus loin et qu'on pose la question de la nudité en général, des questions métaphysiques et religieuses surgissent. Il est significatif — c'est inclus, à vrai dire, dans la nature des choses — que tous les cercles qui font, à quelque degré, campagne en faveur du nu, le font avec des motifs idéologiques et religieux qui s'opposent consciemment à l'enseignement révélé de l'Église. Les parti-

(1) On espère revenir ailleurs sur l'interprétation donnée au vêtement chez les hérétiques et dans l'antiquité.

sans de ces idées sont donc pour autant des témoins involontaires en faveur du christianisme lorsque celui-ci affirme le caractère métaphysique, et non pas seulement moral, du rapport qui existe entre l'homme et le vêtement. Aussi n'est-ce pas pour le jeu d'une vaine spéculation qu'on fait de ce rapport une question de théologie.

L'examen théologique des rapports entre l'homme et le vêtement doit évidemment prendre son point de départ dans le récit biblique de la chute. Le trait caractéristique de ce récit est que la nudité suit la chute. Avant la chute, il y avait bien non-vêtir, mais ce non-vêtir n'était pas une nudité; car la nudité suppose le non-vêtir, mais elle ne lui est pas identique. La prise de conscience de la nudité est liée à cet acte spirituel (1) que l'Écriture appelle « l'ouverture des yeux »; la nudité est quelque chose qu'on « remarque » et dont on s'aperçoit, tandis que le non-vêtir était resté inaperçu. La nudité, après la faute, ne pouvait donc être perçue que si un changement était intervenu dans l'existence du premier homme. Ce changement doit avoir atteint Adam et Ève dans la totalité de leur nature; en d'autres termes, il a dû se produire un changement d'ordre métaphysique, atteignant la manière d'être de l'homme, et pas seulement un changement moral. On ne comprendrait pas, sans cela, que l'homme ait perçu le changement intervenu dans sa manière d'être également par l'œil de l'âme, et que ce changement soit perçu précisément là où ce qui affecte la personne de l'homme peut être perçu par les yeux : sur le corps, sur le corps humain. Cela signifie tout simplement qu'Adam et Ève ont « possédé » le corps humain d'une manière différente après la chute qu'avant, parce que, entre les deux, leurs yeux ont été « ouverts ». Alors, pour la première fois, le corps apparaît visible dans toute sa corpo-

(1) Le caractère spirituel de cette prise de conscience est souligné expressément par saint Jean Chrysostome, *Hom. in Genes.*, XVI, 5 (*P. G.*, 53, 132).

réité, y compris la sexualité (1), dans toute sa « nudité ». Parler d'une nudité du corps qui est devenue visible parce que « les yeux ont été ouverts » à quelqu'un, n'a de sens qu'en supposant un dévêtir préalable. C'est d'abord le dénûment du corps qui mène à la conscience de sa nudité ; ainsi fallait-il d'abord que le « dénûment » du corps des premiers humains fut acquis avant qu'ils devinssent conscients de la « nudité » de leur corps. Cette « découverte » du corps, qui fait devenir visible la « corporéité nue », ce dénûment sans ménagement du corps avec les signes du sexe, que perçoivent après la faute les « yeux ouverts », tout cela suppose que ce qui est maintenant « découvert » était « couvert » avant la chute, que ce qui est maintenant dévoilé et dévêtu, avant cela, était voilé et vêtu (2).

Le corps, avant la chute, existait d'une tout autre façon pour l'homme, parce que l'homme existait d'une tout autre façon pour Dieu. Le « dérangement » de la nature humaine par la chute mène à la « découverte » du corps, à la conscience de sa « nudité ». Avant la chute, l'homme existait pour Dieu en telle sorte que le corps n'était pas « nu », alors même qu'aucun habit fait de main d'homme ne le couvrait. Cet état de « non-nudité » du corps malgré l'absence de vêtement extérieur s'explique par le fait que la grâce surnaturelle enveloppait la personne humaine comme d'un vêtement (3). L'homme ne se trouvait pas seulement dans la lumière de la gloire divine, il en était

(1) Cela ne veut pas dire que les attributs du sexe faisaient défaut avant la chute.

(2) La chute n'a pas affecté seulement le corps au sens partiel du mot, mais aussi le visage. J'espère présenter un jour une théologie de la face et du visage. — Les Pères ont fréquemment rapproché le concept de παρρησία (à peu près la sécurité de l'innocence) et l'absence de vêtement au paradis. Cf. par ex. saint Jean Chrysostome, *Hom. in Genes.*, XVI, 5 (*P. G.*, 53, 131), ou saint Grégoire de Nysse, *Sur la virginité*, ch. 3 (éd. Oehler, p. 88).

(3) Voir quelques textes de saint Augustin, de saint Ambroise, etc., sur le vêtement paradisiaque dans Scheeben, *Dogmatik*, II, p. 445 (§ 1027).

revêtu. Mais la faute lui a fait perdre la gloire divine, et maintenant, ce qui est visible, c'est un corps sans gloire divine : le nu du pur corporel, le dénûment du pur fonctionnel, un corps auquel manque la noblesse parce que l'ultime dignité du corps consistait dans la gloire divine maintenant perdue.

L'homme, au paradis, ne portait aucun vêtement créé, pas même le vêtement créé de ses « vertus » — car la vertu est l' « habitus » de l'homme — mais la justice surnaturelle était son habit, l'innocence (1) et l'incorruptibilité surnaturelles son vêtement. Aussi toute manifestation de la nudité corporelle est-elle en même temps une manifestation de la justice absente, de l'innocence et de l'incorruptibilité perdues.

C'est parce que l'homme a été « dénué » par la chute que le « dénûment » du corps doit être couvert par le vêtement. C'est parce que le corps « découvert » rend visible « la honte » que le « sentiment de honte » ordonne de couvrir le corps (2). C'est parce que le corps n'est plus innocent et incorruptible qu'il doit être voilé par un habit. On tient cachée la corruption, et l'on jette un voile sur la pourriture (3).

Le lieu commun : « C'est l'habit qui fait le bonhomme » cache un sens théologique profond. Ce n'est pas seulement le bonhomme que l'habit « fait », mais l'homme tout court. Cela tient à ce que l'homme ne suffit pas à s'exprimer lui-même (4), parce que sa nature « est, par

(1) Saint Ambroise, *De Isaac*, 5, 43 : « Sed nec Adam primo nudus erat, quando eum innocentia vestiebat » (Ed. Schenkl, I, p. 668, l. 12 s.). Chez Irénée, III, 23, 5, Adam s'écrie : « Sanctitatis stolam amisi ».

(2) Le précepte moral de la pudeur a ainsi un fondement métaphysique.

(3) Il y a donc un présupposé métaphysique au geste de couvrir les cadavres d'un drap.

(4) L'homme est exprimé dans le christianisme par le vêtement paradisiaque, dans le paganisme par l'habit (ou le masque) des divinités. Nous comptons revenir un jour sur ce point.

sa constitution propre, ordonnée à cette ajoute et à cet achèvement qu'est la grâce » (1). Ainsi, Adam est-il « revêtu » d'une justice, d'une innocence et d'une incorruptibilité surnaturelles, parce que le premier rôle du vêtement est de faire reconnaître et de rendre manifeste sa dignité, ce à quoi l'homme est destiné par le don que Dieu lui a fait de la grâce et de la gloire.

Le vêtement paradisiaque nous indique autre chose encore : que, comme le vêtement est la première chose que l'homme réclame pour le compléter, il faut aussi que la justice, l'innocence et l'incorruptibilité, grâces surnaturelles, soient données à Adam, afin de l'achever.

Enfin, il nous indique ceci : comme le vêtement voile le corps, la grâce surnaturelle recouvre aussi en Adam ce qui existe de possibilités dans une nature abandonnée par la gloire de Dieu et laissée à elle-même : la déchéance de la nature humaine jusqu'à ce que la Sainte Écriture appelle « la chair », la manifestation de la « nudité » de l'homme, de sa dépravation et de sa corruptibilité. C'est donc dans un sens profond que la tradition catholique (2) appelle la grâce surnaturelle dont l'homme était doté au paradis un vêtement. L'homme avait essentiellement l'expression de lui-même dans le vêtement de gloire qui, certes, d'une certaine manière, lui venait de l'extérieur, comme c'est le fait d'un vêtement. Mais cette « extériorité » de ce qui n'est qu'un « vêtement » exprime quelque chose de très important, à savoir que la grâce présuppose la nature créée, son « non-vêtu » tout comme sa possibilité d'être « dénuée » ; que l'homme peut bien se revêtir de vertus, mais non s'envelopper de justice, d'innocence et d'incorruptibilité, et que la perte du vêtement de la gloire divine dévoile une nature non plus

(1) Hedwig Conrad-Martius, se référant à saint Thomas, dans *Catholica*, 1934, p. 68.

(2) Le protestantisme, qui attaque la doctrine catholique de l'état originel, dirige aussi sa polémique contre l'idée du vêtement paradisiaque.

seulement « non vêtue », mais « dénuée », et dont la « nudité » est manifeste dans la « honte ».

Si « extérieur » que puisse paraître de prime abord le geste d'Adam et d'Ève après la chute, cherchant à couvrir leur nudité avec des feuilles de figuier — mais combien « extérieur » et pitoyable le fait que l'homme, après la pire action dont il était capable, le péché contre Dieu, n'ait pu trouver d'autre réponse que de se faire un vêtement ! — dans l' « extériorité » de cette réaction s'exprime la conscience que l'homme, dans son état premier, a porté la gloire qu'il possédait comme un vêtement.

Ainsi la grâce présuppose la nature qu'elle doit achever en gloire, tout comme le vêtement suppose le corps qu'il enveloppe : et c'est pourquoi la grâce surnaturelle, au paradis, fut donnée à l'homme comme un vêtement. *Certes, l'homme a été créé par Dieu non-vêtu* — et cela signifie qu'il a une nature propre, différente de celle de Dieu (1) — *mais c'était pour recevoir un habit surnaturel de gloire* ; mais l'homme a été « dépouillé » par le péché, et maintenant ce n'est pas seulement son habit de gloire qu'il a perdu, et avec lui sa vêture surnaturelle, c'est aussi le non-vêtu de sa nature créée par Dieu, désormais lié à la « nudité » d'une nature « dépouillée » par le péché. Ainsi, quand il paraît peu convenable que la grâce surnaturelle ait été donnée à l'homme seulement comme un vêtement, quand on voit une disproportion ridicule à ce que l'homme ne réagisse, au moment de la chute, qu'en couvrant la honte de son corps ; sous l'apparente mal-convenance, sous l'apparente disproportion du récit biblique (qui lie à la découverte de la honte corporelle une chute qui s'est passée, d'abord, au centre de la personne humaine), s'exprime en vérité ceci : tout comme la grâce présuppose la nature, la perte de la grâce dévoile le dénûment de la nature dans l'ensemble de l'être

(1) Cela ne signifie pas qu'Adam ait été primitivement sans grâce, créé par Dieu dans l'état de pure nature.

humain, en telle sorte que celui qui, naguère encore, était vêtu de la gloire divine comme un ange, doit maintenant couvrir la nudité de son corps avec des feuilles de figuier (1).

Le vêtement de l'homme déchu est un « vêtement d'état », car il exprime le *status*, l'état de la nature déchue. C'est un vêtement fait des feuilles de ce figuier dont s'approcha le Fils de Dieu lorsqu'il eut faim et qu'il trouva le figuier stérile et ses feuilles desséchées (2). C'est un vêtement de pénitence fait en peau d'animaux morts (*Genes.*, III, 24) (3), afin de nous montrer que, étant en notre corps entre vie et mort, nous devons payer par la peine de la mort la perte du vêtement paradisiaque (4). C'est un vêtement qui ne rayonne plus, mais qui cherche encore, par les habits multicolores (5) de la vanité, à retrouver l'éclat du vêtement de gloire perdu. Un vêtement qui peut bien couvrir et voiler le corps mais qui, ne recouvrant pas dans l'ordre *métaphysique* la honte (6), le dénûment et la nudité de la nature déchue, tout à la fois dévoile ce qu'il couvre et dévêt ce qu'il revêt; de telle sorte que le vêtement terrestre est devenu un instrument de concupiscence et de tentation. C'est un vêtement « bourgeois » qui peut bien exprimer l'honorabilité, mais non l'innocence, l'honnêteté, mais non la justice. C'est un vêtement qui peut bien faire une toilette mor-

(1) Cf. par ex. saint Jean Chrysostome, *Hom. in Genes.*, XVI (*P. G.*, 53, 133).

(2) Voir saint Jean Damascène, *Homilia in ficum arefact.* (*P. G.*, 96, 581 B-C).

(3) C'est pourquoi Jean-Baptiste porte un vêtement de pénitence en peau; c'est pourquoi aussi le vêtement du moine doit être en laine, et non en lin.

(4) Saint Jean Damascène, *Op. cit.*, col. 581 B.

(5) C'est pourquoi l'ascète ne porte pas de vêtements de couleurs.

(6) Que la honte ne puisse être voilée que par le vêtement baptismal, saint Grégoire de Nazianze nous le dit, *Or.* 40, 4 (*P. G.*, 36, 364 A).

tuaire (1) et voiler l'éphémère, mais qui, finalement, comme « vêtement mortuaire », ne peut que découvrir la nudité et la corruptibilité de notre nature déchue (2). Bref, le vêtement que porte l'homme déchu est un souvenir du vêtement perdu qu'il portait dans le paradis (3). C'en est un souvenir si vif que tout changement ou renouvellement que la mode apporte dans le vêtement et à quoi nous nous soumettons volontiers parce que c'est pour nous la promesse d'une expérience nouvelle pour nous faire connaître à nous-mêmes, ne fait que réveiller l'espérance qui nous porte vers le vêtement perdu, le seul qui nous exprimait vraiment et qui révélait notre « dignité ».

* * *

Ce vêtement, que nous avons possédé et perdu et que nous ne cessons de chercher encore dans les habits terrestres que nous portons, nous est donné dans le saint baptême. C'est « le vêtement d'immortalité que tisse l'eau du baptême » (4). Le Catéchisme romain nous dit ce que signifie le vêtement blanc (le bonnet blanc qu'on met aux petits enfants) qu'on donne au nouveau baptisé. Le prêtre donne au baptisé un vêtement blanc en disant : « Prends le vêtement blanc afin de le présenter sans tache au jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin

(1) Le « vêtement de deuil », tout comme le geste de déchirer ses vêtements en signe de deuil, montre que l'immortalité constitue un vêtement (un vêtement qu'on ne peut déchirer).

(2) Le vêtement qu'on met aux morts — être enterré nu passe pour une infamie : cf. KLEIN, *Tod und Begräbnis in Palestina*, p. 25 A. 4 ; EITREM, *Hermes u. d. Toten*, p. 45 suiv. — est un signe que le vêtement répond à un besoin métaphysique.

(3) Cf. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Genes..*, XVIII (*P. G.*, 53, 150).

(4) Ed. SACHAN, *Syrische Rechtsbücher*, t. II, p. 9. Dans l'Eucologe des Grecs on parle du « vêtement fait de l'eau et de l'Esprit » (Ed. romaine, p. 213). De même JEAN le jeûneur *De Poenit.* (*P.G.*, 88, 1921 A).

d'avoir la vie éternelle (1). » « Ce symbole, dit le Catéchisme, signifie, au dire des saints Pères, aussi bien la splendeur de la résurrection pour laquelle le baptême nous fait naître que l'éclat et la beauté dont l'âme est ornée par le saint baptême après effacement de la tache du péché ; enfin il signifie aussi l'innocence et l'intégrité que le baptisé doit garder toute sa vie » (2) (*Cat. rom.*, II, part. 2, § 74). Le vêtement blanc du baptême se rapporte à la gloire qu'Adam connut avant la chute (3). Et quand le Christ se fiance à l'Église, le jour de son baptême, cela signifie qu'il a pris pour fiancée une « dépouillée et une déshonorée » et qu' « il a recouvert son ignominie du glorieux vêtement de sa magnificence » (4). C'est l'habit que le fils prodigue reçoit lorsqu'il revient chez son père (5). C'est le « vêtement nuptial » (*Mat.*, XXII, 11) qui nous rend « dignes » de prendre part au banquet des noces célestes (6).

Qui prend le vêtement du baptême dépouille le vêtement qu'il a porté depuis la chute : le vêtement fait des feuilles du figuier stérile (7), les habits en peaux de bêtes mortes qui représentent sensiblement notre mortalité, le vêtement aux couleurs voyantes de la vanité, le vêtement de la tentation et de la concupiscence, « la chaleur et

(1) Voir la prière grecque correspondante dans Dmitriewski, *Beschreibung der liturgischen Handschriften in Kiew*, t. II, p. 209.

(2) Que le vêtement baptismal doive être gardé immaculé, c'est une idée souvent exprimée : Dieterich, *Nestorian. Taufliturgie*, p. 51 ; *Eucologion*, p. 153. Aponius, *In Cantica Canticorum*, p. 109.

(3) Moses bar Kepha ; cf. *Expositor*, 1911, p. 340. Conybeare, *The key of truth*, p. 75. Saint Pierre Chrysologue, *Sermo* 5.

(4) Narsai ; cf. Allgeier, dans *Der Katholik*, 1917, p. 153, l. 12 ; comp. aussi l. 22. — De là vient que l'Église est couverte du vêtement du saint baptême. Cf. Aponius, *In cantica canticorum*, p. 6.

(5) Saint Athanase, *Festbriefe* hrsg. von Larsow, p. 108. Aphraate, *Hom. XIV*, 23 (éd. Bert, p. 244). Saint Augustin, éd. Morin dans *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 259, 26.

(6) Pseudo-Clément, *Recogn.*, V, 35 et ailleurs. *Hom. VIII*, 22.

(7) Le Christ comme vigne féconde est l'antithèse du figuier stérile.

l'humidité » (1), le vêtement « à la mode » et l'habit « bourgeois » — tous ces habillements « crasseux » (2), nous les dépouillons lorsque nous venons au baptême. Dépouillé et nu (3), tout comme la nature déchue, « qui naît nue et qui meurt nue » (4), nous entrons dans la cuve baptismale afin de recevoir, après la mort « mystique » du baptême, le blanc vêtement baptismal, l'habit « rayonnant de la gloire, de l'innocence et de l'incorruptibilité » (5).

Ce que le baptême anticipe « en signes » et procure dans le Saint-Esprit s'achève dans l' « eschatologie » (6); car le « mystère » dans l'Église, est mystère « eschatologique » (7). Aussi faut-il garder le vêtement de notre baptême pour « le présenter sans tache au jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*Catéch. rom.*), car « il signifie la splendeur de la résurrection » (*Ibid.*). Comme le baptême est encore « mystère de mort », en conformité à la mort du Christ (*Rom.*, VI, 3 suiv.), il s'achève aussi dans notre mort physique. Dans le « dévêtir » de la mort, dans cette

(1) W. Crum, *Papyruskodex von Cheltenham*, p. 71 (57).

(2) Cf. Justin, *Dial.* 116; *Acta Thomae*, 111. Pseudo-Clément, *Hom. VIII*, 23. L'ascète fait voir cette « crasse » par l'état négligé de son vêtement de pénitence.

(3) Ainsi, quand les Elcésaïtes et les Mandéens entrent dans l'eau tout vêtus, et non pas nus, leur bain baptismal doit aussi avoir un autre sens que le baptême chrétien.

(4) Sur la relation de ce mot de Job à la nudité dans le baptême, cf. Maxime de Turin, *Hom.*, 85; *P. L.*, 57, 447 C. Saint Cyrille de Jérusalem (*Myst. Cat.*, II, 2) rapproche l'absence de honte chez le néophyte qui se déshabille pour le baptême et l'absence de vêtement au paradis terrestre; il met aussi en parallèle l'action de se dévêtir avec le dépouillement du Crucifié qui a dépouillé les « Seigneuries et les Dominations ».

(5) Les exemples de cet usage verbal sont si nombreux qu'il n'y a pas besoin d'apporter des références.

(6) *Sacramentar. Gelasian.*, p. 99 (éd. Wilson) : « Quos fecisti baptismo regenerari, facias beata immortalitate vestiri. »

(7) On ne traitera pas ici du dépouillement et du vêtement « mystique ».

mise à nu pour le jugement, dans ce dépouillement du trépas, nous achevons le geste baptismal de déposer nos habits. Mais quand nous revêtirons le corps ressuscité, « ce vêtement qui ne se corrompra point » (1), alors nous verrons l'achèvement de ce que le blanc vêtement baptismal nous a dès maintenant conféré (2). En participant, par le baptême, à la mort du Christ, nous participons aussi à la mort de celui qui a porté la défroque de l'homme déchu (3), dans le temps où il devint « chair » (4) et qui, quant à son état (*status*), « fut trouvé comme un homme » (*Phil.*, II, 7). Aussi participons-nous au dépouillement de celui qui fut « dépouillé » pour être flagellé, auquel on arracha ses vêtements (5) pour le crucifier, qui s'en fut nu dans l'Hadès, « dans le pays d'inimitié » (6), afin de se « dévêtir » de ce corps et de glorifier cette « chair » en son corps ressuscité. Si, au baptême, « nous revêtons » le Christ (*Gal.*, III, 27) (7); si nous y prenons part à ses souffrances, à sa mort, à sa descente aux enfers, à sa résurrection et même à son ascension, c'est par tout cela que nous gagnons le vêtement de gloire dont l'homme a besoin, connaissant sa « nudité », sa mort et, en toutes choses, l'impitoyable contrainte des forces cosmiques (8). Alors que l'homme, par la chute,

(1) Voir K. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, p. 72, 8 suiv.; comp. chez saint Paul, *I Cor.*, 15, 53 et *II Cor.*, 5, 4. — Le Seigneur ressuscité n'avait pas besoin de vêtements (Sévère d'Antioche, *Hom.*, 77; *P. G.*, 16, 820 A) et il témoignait en cela que l'homme était ramené à l'état du paradis (*ibid.*, l. 7 suiv.).

(2) Cf. *Colos.*, III, 3 suiv.

(3) Sur l'humanité assumée par le Christ comme un vêtement, cf. saint Augustin, *De diversis quaestionibus* 83, q. 73 (*P. L.*, 40, 84 s.). Pour le problème dogmatique, voir Scheeben, *Dogmatik*, II, p. 773 (§ 203-204).

(4) Sur l'expression « devenir chair », cf. Scheeben, *Dogmatik*, II, p. 739; mais voir aussi p. 755 suiv.

(5) Qu'on se rappelle la dixième station du Chemin de la Croix.

(6) Eusèbe, *Dem. ev.*, p. 363, 14, éd. Heickel.

(7) Comp. *Col.*, 3, 9 suiv.; *Ephes.*, 4, 22 suiv.; *Rom.*, 13, 14.

(8) Cette contrainte des forces cosmiques, l'hellénisme l'exprime

est descendu au-dessous des anges et a dû, au lieu du vêtement de gloire, se couvrir avec des feuilles et des peaux, l'homme racheté et ressuscité en son corps avec le Christ est élevé au-dessus des anges. Son vêtement sera plus glorieux que celui des anges et son habit plus rayonnant que celui d'Adam au paradis ; car le vêtement qui nous est donné au baptême, et qui, à la résurrection, nous sera donné des trésors du ciel (1), est un vêtement qui, comme dit saint Basile, « a effacé la mort de la chair ; ce qui est mortel s'est dissipé dans le vêtement d'immortalité » (2). Ce vêtement ne sera jamais plus perdu, car ce n'est pas la gloire qui couvrait la nature « non-vêtue » du premier Adam (3), mais la gloire du second Adam qui a assumé en sa personne divine la nature humaine « dépouillée » et a ainsi « dissipé le mortel dans le vêtement de l'immortalité ».

ERIK PETERSON.

(Article paru dans la *Benediktinische Monatschrift*, 1934, pp. 347-356. — Trad. du P. M.-J. CONGAR.)

par la vêture et la dévêture de l'âme dans sa montée ou sa descente à travers les sphères planétaires. Saint Paul y pense lorsqu'il dit, *Col.*, II. 14, que le Christ a « dépouillé » les puissances cosmiques, c'est-à-dire qu'il les a privées de cette investiture de puissance et qu'il a ainsi rendu impossible cette contrainte cosmique, spécialement celle de l'âme livrée toute « nue » à la mort (voyage céleste de l'âme). C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre par ex. *Vita Melaniae*, c. 70 (*Anal. Boll.*, 1903, p. 49, 18).

(1) Cf. *II Cor.*, V, 1.

(2) SAINT BASILE, *Ep. ad Palladium*. Epistol. Coll. Class. III ep. 292 (*P. G.*, 32, 1033 B). Basile se réfère à *I Cor.*, XV, 55 (*II Cor.*, V, 4).

(3) Sur la différence qu'il y a entre le vêtement paradisiaque et le vêtement de notre perfection, cf. SCHEEBEN, *Dogmatik*, II, p. 448 s. (§ 1035).

La spiritualité d'Evagre le Pontique

Depuis que les études mystiques ont repris faveur, le mouvement de retour à la doctrine traditionnelle n'a pas cessé. Il nous semble nécessaire, pour tenir au courant nos lecteurs, de signaler des travaux remarquables et très suggestifs parus dans la *Revue Ascétique et Mystique* des Pères Jésuites.

Le premier de ces récents travaux dont nous voulons parler parut en 1930; il est du P. Viller, S.J. Il montre que saint Maxime, dans ses écrits, s'est inspiré beaucoup d'Evagre le Pontique (345-399). Palladius, l'auteur de l'*Histoire Lausiaque*, tenait en grande estime Evagre, qui fut certainement l'un des maîtres de l'ascétisme chrétien au IV^e^ siècle, et qui, nous apprend Palladius, eut parmi ses contemporains un grand renom de sainteté. Mais il eut le malheur d'accepter certaines doctrines d'Origène, ce qui, deux siècles plus tard, au temps des luttes sur l'origénisme, le rendit suspect. On ne peut mettre en doute sa bonne foi; et s'il se trompe sur certains points, ces erreurs, purement matérielles, ne lui enlèvent pas sa très grande valeur comme docteur mystique.

Un traité de la prière, tout à fait remarquable, fut attribué à saint Nil par les Grecs, mais les Syriens ne cessèrent de l'attribuer à Evagre. Dans de très savants articles parus en 1934 dans la même *Revue Ascétique et Mystique*, un autre Père Jésuite, le R. P. Hausherr, démontre que ce sont les Syriens qui ont raison. Quand on rapproche la doctrine de ce *Traité de l'Oraison* des autres écrits d'Evagre, on remarque une similitude très frappante, et dans les idées et dans les expressions, si bien qu'il paraît impossible de ne pas reconnaître l'unité d'auteur.

La doctrine d'Evagre ne lui est pas propre : « Evagre et Maxime, dit le P. Viller (*R. A. M.*, 1930, p. 260), prétendent bien ne pas donner leur doctrine propre, mais la doctrine traditionnelle. » Et, en effet, cette doctrine, on la trouve chez Clément d'Alexandrie, chez Origène, saint Athanase, saint

Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, mais chez ces Pères elle est donnée plutôt par fragments et en passant, chez Evagre et chez Maxime on la trouve exposée avec plus de détail et avec beaucoup plus d'insistance.

Evagre exerça une grande influence en Orient, parce que saint Maxime reproduisit son enseignement, et saint Maxime fut dans l'Église orientale un maître très apprécié. En Occident, l'influence d'Evagre fut grande par l'intermédiaire de Cassien, qui s'inspira beaucoup de ses ouvrages.

La perfection spirituelle

On trouve très clairement exposés chez Evagre les principes fondamentaux de la mystique, qui sont les suivants :

Le terme de la vie spirituelle auquel doivent tendre les âmes fidèles et qu'atteignent sans faute les cœurs généreux, c'est un état supérieur de lumière et d'amour, où l'âme jouit d'une haute connaissance de Dieu et, affranchie de toutes les attaches déréglées, vit dans la pensée constante de son Dieu, lui demeurant unie dans l'amour.

L'âme arrive à cet état par la pratique constante des vertus. Cet état n'est cependant pas le résultat de ces efforts, mais le fruit de grâces très élevées. Voici comment Evagre le décrit :

« La charité, c'est l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu » (*R. A. M.*, 1930, p. 239). « C'est perpétuellement, dit le P. Viller, qu'Evagre met la charité en relation avec la connaissance de Dieu. » « Si la perfection de l'esprit, dit Evagre (*Ibid.*, p. 248), est la connaissance spirituelle, comme disent les Pères, si sa couronne (c'est-à-dire si le couronnement, l'aboutissement de la vie spirituelle) est la connaissance de la Sainte Trinité, celui qui en est privé est loin de la perfection. » « L'homme est un temple parfait de Dieu quand il a reçu la connaissance de la Sainte Trinité » (p. 256).

A cette connaissance se joint un très grand amour. « L'état d'oraison — Evagre entend par là, dit le P. Hausherr, la contemplation et l'état habituel de l'âme parfaite — est un habitus impassible qui, par un amour suprême, ravit aux sommets du monde intellectuel l'âme vraiment sage et spiri-

tuelle » (*Traité de l'oraison*, ch. 52; *R.A.M.*, 1934, p. 84). Cet amour rend continuel le commerce avec Dieu : « Qui aime Dieu, converse toujours avec Lui comme avec un Père, se dépouillant de toute pensée passionnée » (*Or.*, 54; *Ibid.*, p. 85). « L'intellect devenu divin, dit-il encore, est un intellect pacifié de tous les mouvements (c'est-à-dire affranchi des convoitises naturelles) qui a revêtu la lumière de la Sainte Trinité, et qui demande au Père le rassasiement de ses très ardents désirs » (p. 86).

Les signes qui indiquent qu'on approche de l'oraison parfaite et de l'état de perfection sont : l'amour, qui est le terme de la *praxis*, la disparition progressive des pensées et préoccupations qui viennent des sens, de la mémoire, des penchants naturels; c'est donc ce que les Pères appelaient l'*apatheia* ou la domination par l'âme des tendances de la nature. Cette *apatheia* produit le calme, la pleine possession de soi, elle rend l'homme bien plus apte à recevoir les opérations de la grâce.

D'après Evagre, la parfaite *apatheia* « s'accompagne d'humilité, de componction, de larmes, d'un amour immense de Dieu et d'une ferveur sans mesure pour les œuvres » (*R.A.M.*, p. 85). Le P. Hausherr remarque qu'Evagre a évité les erreurs de certains auteurs de l'antiquité, qui ont exagéré l'impassibilité. Sa doctrine est exacte, car il reconnaît que les penchants naturels, même quand ils sont en partie maîtrisés, subsistent toujours et toujours il faut lutter.

La voie de la « gnose »

Quels sont les moyens d'arriver à cet état ? — D'après les Pères orientaux, et particulièrement d'après Evagre, que suivront saint Maxime, Thalassios et beaucoup d'autres, la connaissance spirituelle n'est possible qu'à ceux qui sont purifiés, et elle est en proportion de la purification. Cette doctrine, enseignée par les docteurs alexandrins, était d'inspiration stoïcienne, mais au fond très juste. « C'est, dit Evagre, dans la mesure où l'esprit est purifié qu'il s'approche de la contemplation de la Sainte Trinité » (1930, p. 242). C'est surtout la purification des penchants passionnés, des παθητικαὶ δυνάμεις qui est nécessaire; par cette purification l'homme atteint l'*apatheia*. Or c'est par la *praxis* que se fait cette libération des

passions. Évagre insiste beaucoup sur la nécessité du renoncement. Il est si clair que l'on ne peut s'affranchir de la servitude des passions qu'en luttant énergiquement contre la nature. « Évagre, dit le P. Hausherr, enseigne souvent qu'il faut tout quitter pour arriver à la contemplation » (p. 57). « Renie-toi toi-même pour que tu puisses prier sans distraction. » « Qui aime l'argent ne verra pas la gnose, et qui en amasse sera dans les ténèbres » (Ibid.). « Tant que tu fais attention aux convenances du corps, tant que ton esprit tient compte des agréments extérieurs, tu n'as pas encore vu le lieu de l'oraison (il entend par là la contemplation, l'oraison parfaite), tu es même loin de la bienheureuse voie qui y conduit. »

C'est que l'esprit reste voilé, aveuglé par les soucis, par les imaginations que causent les penchants naturels : « Impossible à l'homme de se défaire des souvenirs entachés de passion s'il ne s'applique à extirper la concupiscence et l'impatience... Car de ces deux passions se composent presque toutes les suggestions diaboliques qui jettent notre esprit dans l'abîme de la perdition. Or il est impossible de surmonter ces passions à moins de mépriser entièrement le manger et le boire et la réputation et, en outre, son propre corps. Calmons ces inquiétudes... abandonnons tous nos soucis au Seigneur » (*R.A.M.*, p. 52).

Autre raison pour laquelle le détachement est nécessaire pour bien faire l'oraison. Si l'on a des attaches, facilement on perd le calme, on s'impatiente et on ne peut prier. « Armé contre la colère (par colère il faut entendre non pas ce qui est vive irritation, mais tout ce qui est mécontentement et amertume), tu ne seras jamais vaincu par la convoitise, car c'est elle qui fournit matière à la colère, et celle-ci trouble l'œil de l'esprit et ruine l'état de prière » (*Or.*, 27). « Au sujet de quoi s'irriterait un homme, s'il méprise le manger et la richesse et la vaine gloire ? »

Autant Évagre met en garde contre toute impatience, autant il recommande la douceur, le support du prochain, l'endurance. D'après lui, comme le note le P. Hausherr, les péchés extérieurs et intérieurs contre la charité sont le grand obstacle à l'oraison; au contraire, la charité fraternelle, la douceur, l'acceptation de tous les griefs et de tous les maux rendent possible la prière parfaite : « Si tu veux

prier dignement, renonce-toi à toute heure, et si tu dois endurer toutes sortes d'ennuis, accepte-les sagement en vue de la prière » (*Or.*, 18). « Tout ce que tu feras pour te venger d'un frère qui t'aura fait du tort te deviendra une pierre d'achoppement au temps de la prière » (*Or.*, 13). « L'oraison est un rejeton de la douceur et de la patience » (*Or.*, 14). « C'est la douceur qui est la porte de la gnose. » « Si tu désires prier comme il faut, n'attriste personne » (*Or.*, 20).

Enfin il faut renoncer en tout à sa volonté propre : « Ne prie pas pour l'accomplissement de tes volontés, car elles ne concordent pas nécessairement avec la volonté de Dieu » (*Or.*, 31). Et Evagre se reproche d'avoir prié parfois pour obtenir ce qu'il croyait bon pour lui, et il dit avoir expérimenté qu'il s'était trompé. « Ne veuille pas, dit-il encore, que ce qui te concerne s'arrange selon tes idées, mais selon le bon plaisir de Dieu, alors dans ton oraison tu seras sans trouble et plein de reconnaissance » (*Or.*, 89).

Evagre, toujours pour le même motif de préparer l'âme aux dons d'oraison, recommande beaucoup l'humilité : « Assurément si tu as conscience de ta mesure, la componction te sera plus facile » (*Or.*, 79). « Bienheureux est le moine qui s'estime la balayure de tous » (*Or.*, 121). Les lettres d'Evagre abondent en passages où il met en pratique ces conseils : « Tâche d'acquérir une grande humilité et un grand courage, et les insultes des démons ne toucheront pas à ton âme... » L'humilité, dit le P. Hausherr, est, avec la tempérance, l'élément constitutif de l'*apatheia*, nécessaire à la vraie prière.

De l'utilité des tentations

Il faut s'appliquer à la pratique des vertus; mais cette pratique des vertus n'est-elle pas rendue difficile par les attaques des démons ? Evagre s'étend beaucoup sur les tentations. « Le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie, et il emploie tous les moyens pour lui faire manquer son but. Aussi ne cesse-t-il de raviver par la mémoire la pensée des objets, et de raviver dans la chair toutes les passions, afin de réussir à empêcher sa course si belle et son départ vers Dieu » (*Or.*, 46). Il conseille de repousser avec colère le tentateur, c'est le moyen de le mettre en fuite. Mais il reviendra plus

tard : « Si le diable ne réussit pas, il se retire pour un temps, puis il recommence » (*Or.*, 47). « Sachons bien ceci, nos très chers, plus nous résistons dans cette lutte et répliquons aux démons, plus ils s'exaspèrent contre nous. » « Toute la guerre engagée entre nous et les esprits impurs ne se livre pour rien autre chose que l'oraison spirituelle; car elle leur est hostile et odieuse, mais à nous elle est salutaire et très agréable » (*Or.*, 49). « C'est, dit le P. Hausherr, une idée fréquente chez Evagre : toute la lutte a pour enjeu la contemplation. »

Evagre montre combien cette épreuve des tentations peut être salutaire : « Ne récuse pas les foulons (il entend par là les démons) s'ils frappent en foulant aux pieds, s'ils tendent pour carder; du moins par là ton vêtement deviendra éclatant de blancheur » (*Or.*, 140). « Si l'esprit d'acédie te monte en croupe, ne quitte pas ta demeure et ne te dérobe pas au temps de la tristesse; car comme lorsqu'on blanchit de l'argent, ainsi ton cœur en deviendra éclatant » (*R.A.M.*, 1934, p. 160). « Comme l'or et l'argent sont éprouvés par le feu, ainsi le cœur du moine par les tentations » (*Or.*, 93).

La tentation n'est bonne qu'à la condition d'y résister. Le grand moyen d'en triompher, c'est la prière : « Recours à la prière. Aie confiance, les chiens n'y sauront tenir... La puissance de Dieu les fustigera » (*Or.*, 94).

Préparation prochaine à la contemplation

La pratique des vertus, le renoncement, la patience, l'humilité, l'amour du prochain et ce qui est le fruit de ces vertus, l'*apatheia*, sont donc nécessaires et forment la préparation éloignée à l'état de prière. Le P. Hausherr le remarque : « C'est le rôle de la pratique des commandements de conduire à la contemplation. Cette idée est si souvent répétée (par Evagre) qu'on est embarrassé pour choisir un texte. » En voici un : « Qui connaît la puissance des commandements de Dieu et qui comprend les facultés de l'âme, et comment ceux-là guérissent celles-ci et conduisent à la vraie contemplation ? (Hausherr, *loc. cit.*, p. 47).

Outre cette préparation éloignée, nécessaire est aussi la préparation prochaine; il faut faire effort en se mettant à l'o-

raison, il faut se faire violence pour bien prier : « Tiens-toi vaillamment et prie énergiquement, dit Evagre, écarte les soucis et les réflexions qui surviennent » (*Or.*, 9). « Quand tu te mets en prière, ne commence pas mollement, de façon à faire toute ton oraison avec lâcheté, mollesse et négligence; mais, quand tu t'y mets, signe-toi de la croix, recueille tes pensées, souviens-toi, considère à qui tu adresses ta prière, et puis commence » (*R.A.M.*, p. 51). « Efforce-toi, dit-il encore, de rendre ton intelligence, au temps de la prière, sourde et muette, et tu pourras prier » (*Or.*, 11). Evagre recommande encore de penser à la bonté de Dieu : « Médite ceci au temps de la prière; fais monter en ton cœur la pensée de la bonté et de la compassion de Dieu, la commune envers tous et la particulière envers toi » (*R.A.M.*, 1934, p. 92). La bonté commune a produit l'Incarnation, la Passion, l'Eucharistie; la bonté particulière, toutes les grâces que reçoit chacun des fidèles.

Les vicissitudes de la gnose

Il semblerait, à première vue, que la prière est le fruit de ces laborieux efforts. Non, la prière parfaite, la gnose, c'est-à-dire l'illumination de l'âme qui permet de mieux connaître Dieu et de jouir de son commerce, est un don, mais qu'il faut se disposer à recevoir et que le Seigneur n'accorde pas à celui qui n'écarte pas les obstacles, qui garde en lui des germes de distractions ; et ce n'est que grâce à des prières persévérantes que l'on obtient le vrai recueillement. « Toi donc, mon fils, ne te relâche pas, mais affermis ton âme dans la lutte contre le mal et demande à Dieu de te donner la victoire. Car par la seule force de ton âme tu ne saurais vaincre; trop dur est le combat des pensées nuisibles pour être soutenu isolément. C'est pourquoi il est nécessaire que nous invoquions Dieu et que nous persévérions dans la prière, puisque aussi bien Dieu seul peut pacifier notre intelligence. » Evagre dit avoir appris ceci de Jean, le voyant de la Thébaïde : « Sans la grâce de Dieu l'intelligence ne saurait être illuminée dans l'oraison ni délivrée des ennemis nombreux acharnés à sa perte » (*R.A.M.*, p. 66). C'est fréquemment qu'Evagre affirme que les lumières qui produisent la parfaite oraison sont des faveurs du Seigneur : « Avoir la science

des natures est au pouvoir de l'esprit, mais connaître la Sainte Trinité non seulement n'est pas au pouvoir de l'esprit, mais exige une grâce surabondante de Dieu » (*R.A.M.*, 1930, p. 254).

« La rationabilité, méprise-la, parce qu'elle n'est pas utile sur notre route... Le royaume de Dieu n'est pas dans la parole, mais dans la puissance (*Centurie*, IV, 20). Or, puissance est dite la pureté de l'âme, qui provient de la charité » (*Ibid.*). Ce sont ceux qui ont cette science de Dieu, non acquise par l'étude, mais obtenue par la pureté et la charité, qui sont appelés par Evagre théologiens. Il identifie la contemplation ou science de Dieu infuse avec l'oraison : « L'oraison, dit-il, est un état de l'intellect réalisé seulement sous la lumière de la Sainte Trinité » (*Ibid.*). Et c'est bien Dieu seul qui la donne, cette lumière : « Ceux qui, à cause de leur pureté et de leurs œuvres, sont proches de Dieu, n'ont pas besoin... des créatures pour prendre connaissance, par leur entremise, de l'amour, de la puissance, de la sagesse de leur Créateur, mais ils sont servis par le Verbe et l'Esprit-Saint, autrement dit par la main et par le doigt de Dieu, sans la médiation de rien d'entre les créatures » (Lettre à Mélanie).

C'est donc la grâce du Seigneur qui produit l'oraison ; mais cette grâce a ses vicissitudes. « Parfois, dit Evagre, à peine te seras-tu mis en prière que tu prieras bien; parfois, au contraire, malgré de grands efforts, tu n'atteindras pas le but. C'est pour que tu cherches davantage et pour qu'après avoir obtenu le résultat, tu le possèdes à l'abri de tout ravisseur » (*Or.*, 29). Donc plus on se sera fait violence pour prier, plus l'effet sera durable. « Ces vicissitudes de la vie d'oraison doivent être appréciées en tant qu'elles viennent de Dieu comme les autres événements : par elles aussi Dieu veut uniquement nous conduire à une contemplation plus haute. » Ainsi le P. Hausherr résume l'enseignement d'Evagre. « Le Seigneur, dit Evagre, châtie celui qu'il aime; il fouette tout fils qui lui est agréable : plus un fils est châtié, plus il est aimé. Les coups produisent en nous l'affliction; or, selon le mot de saint Paul, l'affliction achève en nous la patience, la patience l'épreuve, et l'épreuve l'espérance; or l'espérance ne confond point, parce que l'effet de l'espérance c'est la science de Dieu (la gnose), de laquelle sont jugés dignes ceux qui lut-

tent courageusement dans le combat de la vertu et qui supportent vaillamment la chaleur brûlante de ce monde » (*Lettre*, 42). « En bref, conclut justement le P. Hausherr, Dieu n'a d'autre but en tous événements que de nous faire parvenir à la contemplation et à l'oraison; acceptons donc tout de sa main avec reconnaissance et nous atteindrons le but » (p. 56).

La lumière sans forme

Denys conseillait à Timothée de dépasser les sens et les opérations de l'entendement pour s'unir « aussi intimement que possible à Celui qui est au-dessus de toute essence ». Nous trouvons cette doctrine chez Evagre : « Ce n'est pas le même état celui du *practicos* et celui du contemplatif; car la vertu du *practicos*, c'est la pensée passionnée qui l'empêche, mais la contemplation, la pensée simple elle-même lui fait obstacle. La considération des choses corporelles inhibe la compréhension spirituelle et donc l'oraison » (*R. A. M.*, 1934, p. 77). « Les passions étant écartées par les vertus, les concepts par la connaissance spirituelle, une grande lumière se montre à l'esprit et forme en lui, au moment de la prière, le lieu de Dieu » (*R. A. M.*, 1930, pp. 246-247). « L'intellect, entré dans le service des commandements de Dieu, évolue dans la pensée des objets de ce monde; entré dans la gnose (inférieure), il évolue dans la contemplation; mais entré dans l'oraison, il pénètre dans la lumière sans forme qui est appelée le lieu de Dieu » (*R. A. M.*, 1934, p. 114). C'est bien, en effet, dans la lumière sans forme que Dieu réside. Evagre, dit le P. Viller (*R.A.M.*, 1930, p. 252), regarde comme un idéal de « garder son esprit sans forme », de le maintenir « au-dessus des formes », ce qui n'a lieu qu' « au moment de la prière », « d'entrer par la prière dans la lumière sans forme ». « Tiens-toi sur tes gardes, dit Evagre, en préservant ton esprit de tout concept au temps de l'oraison, pour qu'il soit ferme dans la tranquillité qui lui est propre; alors Celui qui compatit aux ignorants viendra aussi sur toi et tu recevras un don d'oraison très glorieux » (*Or.*, 69).

Et cette oraison est éminemment pacifiante. « Quand nous ne connaîtrons plus Dieu dans des miroirs, dit Evagre, ni par l'intermédaiire d'objets d'une autre nature, mais que

nous irons à lui en tant que seul et unique, alors nous connaîtrons la suprême béatitude » (*R.A.M.*, 1934, p. 168).

***

Les PP. Viller et Hausherr ont droit à la vive reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'étude de la spiritualité, pour avoir si bien mis en relief la doctrine très belle de ce que le P. Hausherr appelle « la grande école mystique orientale », qui va du IV^e^ siècle au XV^e^ et même au XX^e^. « C'est par Evagre, dit le P. Hausherr, que les grandes idées d'Origène et de Grégoire de Nysse sont descendues de leur hauteur inaccessible à la portée des intelligences moyennes (1). »

Cette doctrine, d'après le P. Hausherr, subit une éclipse;

(1) Ce que les PP. Viller et Hausherr ont fait pour Évagre, un autre savant orientaliste, le P. Disdier, des Augustins de l'Assomption, l'a fait dans les *Échos d'Orient*, avril 1931, pour un autre auteur moins célèbre mais estimable, Élie l'Ecdicos, qui a cet avantage de bien exposer et résumer la spiritualité byzantine, et ce sont bien les principes que nous venons de préciser que cet auteur enseigne.

De cet exposé il ressort que la doctrine des Pères est très différente de la morale des philosophes païens. Les stoïciens, et en général les païens, disaient : Pratiquez la vertu : à force d'en faire les actes, elle vous deviendra facile. Les Pères, au contraire, disaient : Pour acquérir et pour accroître en nous la vertu, ne comptons pas sur nous, mais sur Dieu. C'est lui qui commence, nous donnant de saintes impulsions. Pour avoir plus de grâces, donc plus de lumière, et plus de force, il faut surtout prier, puis écarter les obstacles qui empêchent de recevoir des grâces toujours grandissantes. Donc, luttons contre nos passions, affranchissons-nous des vaines attaches; par là nous mériterons de recevoir le grand don de la maîtrise de nous-mêmes, de la sainte indifférence — ce que les Pères nommaient l'*apatheia* — alors les passions, sans disparaître entièrement, seront diminuées et dominées. Luttons aussi contre l'imagination; étant déjà éclairés, simplifions notre prière, nous tenant à la simple pensée de Dieu; nous recevrons alors de plus grandes lumières, qui rendront faciles, savoureuses, fécondes la prière et l'union à Dieu. Ainsi les Pères proposaient aux âmes ardentes un haut idéal, une perfection opérée par Dieu même, de beaucoup supérieure à celle que l'âme la plus énergique pourrait acquérir par ses efforts.

il y eut, lors de la condamnatoin de l'origénisme, une « déroute des mystiques », comme il devait y avoir, après la condamnation du quiétisme, ce que M. Bremond appelait « la retraite des mystiques ». Dans un cas comme dans l'autre, les principes fondamentaux ne furent pas ouvertement niés, mais ils furent écartés et passés sous silence. On n'affirma pas que les grâces de lumières supérieures et d'union amoureuse, qui sont les grâces mystiques, sont imaginaires, mais on fit comme si elles n'existaient pas; on cessa de les signaler. On n'invita plus les âmes fidèles à s'y disposer, à les attirer sur elles. Aussi, moins nombreux étaient, pendant ces périodes de décadence et d'obscurcissement, ceux qui se proposaient comme idéal le commerce intime et continuel avec Dieu. Comme il n'est possible qu'à l'aide des grâces unissantes, si l'on ne compte pas sur ces grâces, on ne peut aspirer à l'union d'amour.

Maintenant que la science mystique est plus connue, on sait mieux ce qu'est la voie unitive; on sait que l'âme qui s'applique au renoncement total reçoit des secours puissants qui lui donnent une bien plus haute idée de Dieu et la tiennent unie à lui par l'amour. Connaissant mieux cette voie unitive, on l'apprécie, on la désire et l'on compte davantage sur ces grâces précieuses qui la rendent possible.

Puisse grandir le nombre des cœurs généreux épris de ce noble idéal et espérant de Dieu les moyens de l'atteindre.

Angers.

Auguste Saudreau.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XLVI

JANVIER 1936-MARS 1936

Études

O. Leroy. — La splendeur corporelle des saints et les phénomènes de luminescence . . . . . [29]
A. Ménager. — A propos de Cassien . . . . . [73]
E. Péterson. — Pour une théologie du vêtement . . . . [168]
G. Rabeau. — La morale d'Emil Brunner . . . . . [110]
A. Roswadowski. — La mystique du « Cantique spirituel ». [1]
H.-D. Simonin. — La lumière de l'amour . . . . . [65]
R. de Vaux. — Le sacerdoce de l'Ancien Testament. . . . [129]

Documents

A. Lemonnyer. — Mémoire théologique sur l'épiscopat . . [148]

Chroniques et comptes rendus

E. L. — Une nouvelle histoire de l'Inquisition. . . . . [125]
D. Gorce. — La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles . . . . . [62]
Mgr A. Saudreau. — La spiritualité d'Évagre le Pontique . [180]
H.-D. Simonin. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne . . . . . [44]

Bibliographie

A. Bachelier. — Essai sur l'Oratoire à Nantes. . . . . [55]
— Le jansénisme à Nantes. . . . . [55]
D. Bañez. — Scholastica commentaria in Iam partem (cf. L. Urbano) . . . . . [49]
G. Bardy. — La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles . . . . . [62]
V.-M. Breton. — Le Tiers-Ordre Franciscain . . . . . [61]

E. Brunner. — Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch theologischen Ethik. [111]
J. Buche. — L'école mystique de Lyon . . . . . [58]
M.-M. Davy. — Les Dominicaines . . . . . [61]
M. Deloche. — Un Frère de Richelieu inconnu, Documents inédits . . . . . [53]
G. Desgrippes. — Études sur Pascal, De l'automatisme à la foi . . . . . [53]
Cl. Dillenschneider. — La mariologie de saint Alphonse de Liguori, Sources et Synthèse doctrinale . . . . . [56]
P. Dudon. — Saint Ignace de Loyola . . . . . [47]
Fénelon. — Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du Quiétisme avant 1694, publiées par M. Langlois . . . . . [54]
J. Guiraud. — Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age, t. I . [125]
P. Janelle. — L'Angleterre catholique à la veille du schisme. [45]
Joannes a S. Thoma. — Cursus theologicus, t. II . . . . [49]
E. Lévesque. — Lettres de Monsieur Olier . . . . . [52]
Marie de l'Incarnation. — Écrits spirituels et historiques réédités par D. Albert Jamet, t. III . . . . . [51]
A. Massoulié. — Méditations de saint Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative et unitive . [54]
N. — La Vie Carmélitaine . . . . . [60]
M. Nédoncelle. — La pensée religieuse de Friedrich von Hügel . . . . . [59]
L. Urbano. — Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, Auctore Dominico Bañez, t. I, De Deo Uno . [49]
P. Vignaux. — Luther Commentateur des Sentences . . . [45]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).